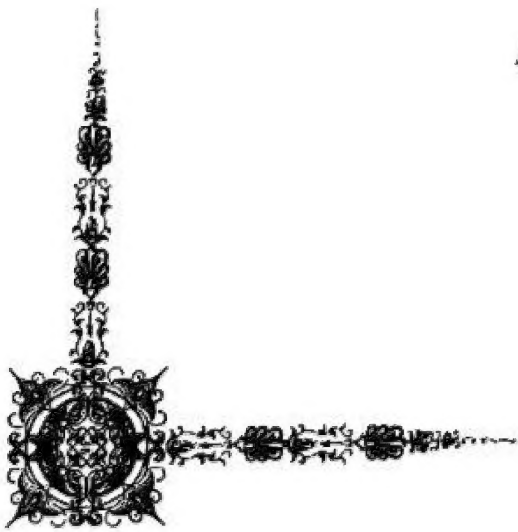






سورة الفجر







# شرح تجريد العقائد

لنصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي


تأليف: علاء الدين علي بن محمد القوشجي

طبعة محققة مذيّلة بالحواشي

الجزء الأول: يشتمل على المقصد الأول في الأمور العامة

صححه وحققه:

محمد حسين الزارعي الرضائي



سرشناسه : قوشچی، علی بن محمد، - ۱۸۷۹ ق، توضیح گر  
 عنوان قرار دادی : تجرید الکلام فی تحریر عقاید الاسلام شرح  
 عنوان و نام پدیدآور : شرح تجرید المقادیر / تألیف علاء الدین علی بن محمد قوشچی اصبعه و حقه  
 عبدالرحیم المسلمانی البیهقی، محمدحسین الزارعی رضایی  
 مشخصات نشر : قم رید، ۱۳۹۳  
 مشخصات ظاهری : ۳ ج. مصور  
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۴۷۵-۷۸-۲۰۰۰۰ ریل  
 وضعیت فهرست نویسی : فیبا  
 یادداشت : عربی  
 یادداشت : این کتاب شرحی بر "تجرید الکلام" یا "تحریر المقادیر" خواجه نصیر الدین  
 طوسی است.  
 یادداشت : والاحسنه  
 یادداشت : لمایه  
 مندرجات : ج. ۱. یشتمل علی المقصد الاول فی الامور العلمیه، ج. ۲. شامل: مقصد دوم در  
 جواهر و اعراض، ج. ۳. شامل: مقصد سوم، چهارم، پنجم و ششم در الهیات  
 بالمعنی الاخص.  
 موضوع : نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. تجرید الکلام فی تحریر  
 المقادیر الاسلام -- نقد و تفسیر  
 موضوع : کلام شیعه امامیه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴  
 شناسه افزوده : زارعی رضایی، محمدحسین، ۱۳۴۷ -  
 شناسه افزوده : المسلمانی البیهقی، عبدالرحیم، ۱۳۴۱ -  
 شناسه افزوده : نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ ق. تجرید الکلام فی تحریر  
 المقادیر الاسلام. شرح  
 رده بندی کنگره : BP ۲۱۰/۲۶۵:۳۰۲۱۹۳ ۱۳۹۳  
 رده بندی دیویی : ۴۱۷۲/۲۹۷  
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۵۳۷۲۳۹

## شناسنامه کتاب

نام کتاب: ..... شرح تجرید العقائد  
 مؤلف: ..... علاء الدین علی بن محمد القوشچی  
 تصحیح و تحقیق: ..... محمد حسین زارعی رضایی  
 ناشر: .....  
 نوبت چاپ: ..... اول / ۱۳۹۳ / قم  
 تیراژ: ..... ۱۰۰۰ نسخه  
 طرح جلد: ..... حسن مجتبی زاده  
 صفحه آرا: ..... عطاء اله نصرتی  
 شابک: ..... ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۴۷۵-۷-۸



قیمت: ۲۰.۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مرکز پخش: قم، انتشارات راند: ۰۹۱۹۷۴۶۳۱۳۳ - ۰۲۵۳۲۹۳۶۱۶۰

## ٦ شرح تجريد المقائد / المقصد الأول: في الأمور العامة

٤١	..... (د) عملنا في تحقيق الكتاب
٢٥	..... النسخ المعتمدة و منهجنا في التصحيح
٤٥	..... (أ) نسخ شرح التجريد للقوشجي
٤٧	..... (ب) نسخ حاشية الدواني
٤٣	..... (ج) منهجنا في تصحيح النص
٦٢	..... المقصد الأول: في الأمور العامة
٦٥	..... مقدمة الشارح
٧٥	..... مقدمة العائن
٧٦	..... الفصل الأول: في الوجود و العدم
٩١	..... اشتراك الوجود معنى
٩٩	..... زيادة الوجود على الماهية في التصور
١٢١	..... اقسام الوجود
١٣٣	..... الوجود هو نفس تحقق الماهية
١٣٣	..... احكام الوجود
١٣٨	..... تلازم الوجود و الشيئية
١٥١	..... نفى الواسطة بين الوجود و العدم
١٦٤	..... بطلان ما فرعوا على ثبوت المعدوم و الحال
١٧٥	..... الموجود المطلق و المقيد و مقابلهما
١٧٤	..... افتقار عدم الملكة إلى الموضوع
١٧٧	..... بساطة الوجود
١٨١	..... الشيئية
١٨٤	..... تمايز الأعدام
١٩٨	..... عدم الأخص أعم من عدم الأعم
١٩٩	..... المواد الثلاث
٢٠٦	..... القسمة إلى الثلاث
٢٢٤	..... اعتبارية المواد الثلاث
٢٣٧	..... انقسام الوجوب و الامتناع إلى ما بالذات و ما بالغير
٢٤٦	..... احتياج الممكن إلى المؤثر
٢٥٩	..... البامكان الاستعدادي
٢٦٥	..... القبح و الحدوث
٢٨٤	..... خواص الواجب
٣٥٤	..... الوجود و العدم من المحمولات العقلية

## فهرست مطالب ❖ ٧

٣١٥ .....	تصوّر العدم .....
٣٢٦ .....	الحمل .....
٣٣٦ .....	انقسام الوجود إلى ما بالذات و ما بالغرض .....
٣٣٩ .....	امتناع إعادة المعدوم .....
٣٥٩ .....	قسمة الموجود إلى واجب و ممكن .....
٣٥٩ .....	الإمكان .....
٣٩٢ .....	الفصل الثاني: في الماهية و لواحقها .....
٣٩٥ .....	الماهية .....
٤٥١ .....	اعتبارات الماهية .....
٤٢١ .....	انقسام الماهية إلى بسيط و مركّب .....
٤٤٥ .....	أحكام الجزء .....
٤٧١ .....	التشخيص .....
٤٨٧ .....	الوحدة و الكثرة .....
٤٩٣ .....	تقابل الوحدة و الكثرة .....
٥٥٣ .....	أحكام الوحدة و الكثرة .....
٥١٨ .....	التقابل .....
٥٢٩ .....	الفصل الثالث: في العلة و المعلول .....
٥٥٩ .....	العلة الفاعلية .....
٥٩١ .....	إبطال التسلسل .....
٦١٥ .....	كيفية صدور الأفعال منّا .....
٦٢٥ .....	تأثير القوى الجسمانية .....
٦٣٩ .....	العلة المادية و الصورية .....
٦٤٤ .....	العلة الغائية .....
٦٤٦ .....	أقسام العلل .....
٦٥٢ .....	فهرس المصطلحات و المفردات الفنية .....
٦٦٦ .....	فهرس الأعلام و الفرق و الجماعات و الكتب .....

## «فهرس الموضوعات»

٩	مقدمة التحقيق.....
١٠	حياة المحقق الطوسي.....
١١	(أ) مولده و نشأته.....
١٢	(ب) لحوقه بالإسماعيليين.....
١٤	(ج) لحوقه بهولاكو.....
١٥	(د) تأثير اتصاله بهولاكو.....
١٥	(هـ) أساتذته.....
١٧	(و) تلامذته.....
١٨	(ز) آثاره.....
١٩	(ح) وفاته و مدفنه.....
٢٥	(ت) أولاده.....
٢٢	مع الفاضل القوشجي.....
٢٣	(أ) حياة القوشجي العلمية.....
٢٣	١. حياته.....
٢٤	٣. الزوايا المبهمة و الخفية في حياة القوشجي.....
٢٧	(ب) الحالة السياسية و الثقافية في عصر الفاضل القوشجي.....
٢٧	ما بعد الفترة التيمورية.....
٢٨	عصر حكومة شاهرخ.....
٢٩	أبناء شاهرخ.....
٣٤	(ج) مكانة القوشجي العلمية في علم الكلام.....
٣٤	حول كتاب شرح التجريد للقوشجي.....
٣٧	(أ) مكانة شرح القوشجي.....
٣٩	(ب) حواشي العلماء على شرح القوشجي.....
٤٥	(ج) النسخ الموجودة من شرح القوشجي.....

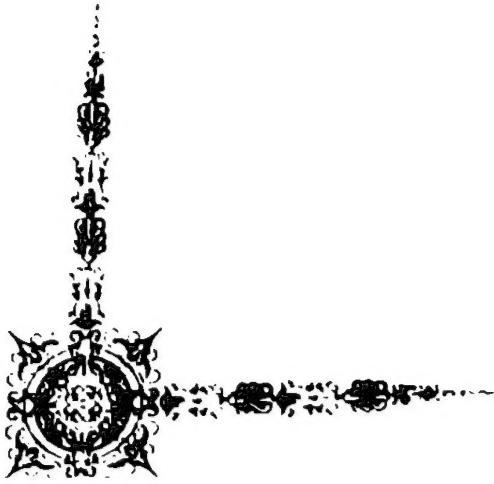


# مقدمة التحقيق

حياة المحقق الطوسي

مع الفاضل القوشجي

حول كتاب شرح التجريد للقوشجي



# حياة المحقق الطوسي

مولد ونشأته

لحقه بهولاكو

لحقه بالإسماعيليين

تأثير اتصاله بهولاكو

أساتذته وتلامذته

آثاره

وفاته ومدفنه

أولاده

## حياة المحقق الطوسي

### أ) مولد ونشأته

ولد المحقق أبو جعفر الخواجه نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة سبع وتسعين وخمسمائة (٥٩٧هـ)<sup>١</sup>، وكانت ولادته ونشأته الأولى في طوس، فاشتهر بالطوسي. وأصله من «جهرود»، من موضع يقال له: «شارة» من ولاية قم<sup>٢</sup>، وكان أبوه وجيه الدين محمد بن فقهاء الإمامية ومن محدثيهم، وتلميذاً لفضل الله الراوندي. نشأ الخواجه نصير الدين في بيت علم وفضل، وتلقى فيه أول دروسه، فتعلم الحديث والأخبار والفقه من أبيه، إضافة إلى القرآن وعلوم اللغة. وعلى خاله نور الدين درس الحكمة والمنطق، وتعلم الرياضيات والهيئة على يد كمال الدين محمد المحاسب، كما حضر أيضاً دروس خال أبيه نصير الدين عبدالله بن حمزة.

ثم ارتحل إلى نيسابور التي كانت وقتئذ مركزاً علمياً بارزاً، فالتقى بسراج الدين القمري، وأقام في المدرسة السراجية، وهناك تتلمذ في الطب على قطب الدين المصري شارح كتاب «القانون» لابن سينا، وعلى فريد الدين الداماد في الفلسفة، وفي نيسابور التقى أيضاً بفريد الدين العطار (المتوفى سنة ٦٢٧ق).

ثم قصد الري، فالعراق، فدرس في الري على برهان الدين الحمداني، وتلقى الرياضيات العالية

---

١. لؤلؤة البحرين ٢٤٦؛ روضات الجنات ٦: ٣١٤؛ تنقيح المقال ٣: ١٧٩؛ الذريعة ١: ٢٦-٢٧.

٢. رياض العلماء ٥: ١٦٠.



في العراق من كمال الدين الموصلّي. و من أساتذته في هذه المرحلة من حياته العلمية: سالم بن بدران، الذي قرأ عليه «غنية النزوع في علمي الأصول والفروع»، وأجازته في الرواية. و شارك السيد علي بن طاووس و ابن ميثم البحراني في حضور درس أبي السعادات أسعد بن عبد القاهر الأصفهاني، و كانت له صلة علمية خاصة بابن ميثم؛ إذ أخذ عنه الفقه، و تلقّى ابن ميثم منه الحكمة. و هكذا نضجت شخصية المحقّق الطوسي العلمية، و درس عليه كثيرون في شتى المعارف و العلوم<sup>١</sup>. ثمّ قصد موطنه الطوس، و حين وصل إلى بلدة قائن و زار أمّه و أخته، أقام مدّة فيها بدعوة أهل البلدة، و تزوّج بنت فخر الدين النقّاش من أهل تلك البلدة سنة ٦٢٨ ق.

### ب) لحوقه بالإسماعيليين

في ذاك الزمن زحف المغول زحفهم الأوّل بقيادة جنكيز حاكمين الدمار و الموت على إيران، فاجتاحوا في ما اجتاحوه بلاد خراسان، و انهزم ملكهم السلطان محمد خوارزم شاه، و انهارت بعده كلّ مقاومة، و تساقطت المدن واحدة بعد أخرى، و كانت القوّة الوحيدة التي يمكن أن يحتفظوا بها من زحف المغول قلاع الإسماعيليين؛ إذ قاومت هذه القلاع سنوات و لم تسلم، و لهم قلاع بـ «الموت» و «قومس» (سمنان و دامغان) و «قهبان». قيل: إنّ جميع قلاعهم تبلغ مائة و خمسين، على كلّ قلعة حاكم يقال له: «المحتشم». و كان محتشم قهبان ناصر الدين عبدالرحيم بن أبي منصور من قبل علاء الدين محمد زعيم الإسماعيليين آنذاك. و كان ناصر الدين هذا من أفاضل أهل زمانه، و كانت شهرة الطوسي قد وصلت إليه، فأرسل إلى الخواجة داعياً له إلى قهبان، فقبل الدعوة و ارتحل إلى قهبان و لحق بالإسماعيليين حفظاً لنفسه عن القتل.

و هناك رأي آخر يقول: إنّ الطوسي ذهب إليهم مرغماً، و أقام عندهم مكرهاً. نقل السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة عن درّة الأخبار، أنّ أوامر قد صدرت إلى فدائيي الإسماعيليين

باختطاف الطوسي و حمله إلى قلعة الموت. فكان يعيش عندهم شبه أسير أو سجين. و استدلوا على ذلك بما كتب في آخر كتابه شرح الإشارات- وهو الذي ألفه خلال إقامته في قلاع الإسماعيليين- قال: «رقت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال، و رسمت أغلبها في مدة كدورة بال لا يوجد أكدر منه بال، بل في أزمة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة و عذاب أليم و ندامة و حسرة عظيم، و أمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم، و يصب من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً، و لا بالي مكدرًا، و لم يجئ حين لم يزد ألمي و لم يضاعف هني و غمي، نعم ما قال الشاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود چندان که بینم      بلا انگشتری و من نگینم

و مالي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة و الحسرة الأبدية. و كان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم، و عاكره هموم. اللهم نجني من نزاحم أفواج البلاء و تراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبي و وصيه المرتضى صلى الله عليهما و آلهما، و فرج عني ما أنا فيه بلا إله إلا أنت و أنت أرحم الراحمين»<sup>١</sup>.

و كيف كان، فقد مكث الخواجة عند ناصر الدين محتشم قهستان مدة، و لما بلغ علاء الدين محمد زعيم الإسماعيليين نزول الطوسي على واليه و عرف مقدار ما يستفيد من معارفه طلبه منه، فأرسله إلى زعيمه علاء الدين في قلعة «ميمون دزه» ب: الموت. ثم انتهت حياة علاء الدين قتلاً بيد أحد حجاجه، فتولى أمر الإسماعيليين بعده ابنه الأكبر ركن الدين خورشاه. و ظلّ الخواجة مع ركن الدين في قلعة الموت حتى استسلام ركن الدين للمغول بقيادة هولاكو. و كانت مدة إقامته مع الإسماعيليين ما يقرب من اثنتين وعشرين (٢٢) سنة، و ذلك من سنة اثنتين وثلاثين وستمائة (٦٣٢) إلى أربع وخمسين وستمائة (٦٥٤)، و كتب في تلك الأيام كتباً و رسائل كثيرة. و ذكر المحقق دانش بزوه أن المحقق الطوسي كتب و هو في قلاع الاسماعيليين أربعة عشر كتاباً و

رسالة، وهي: آغاز و أنجام؛ أخلاق محتشمي؛ أخلاق ناصري؛ أساس الاقتباس؛ ترجمة الأدب الوجيز لابن المقفع؛ ترجمة زبدة الحقائق لعين القضاة الهمداني؛ رسالة التوكلي و البري؛ ترجمة صور كوكب؛ الجبر و القدر؛ حلّ مشكلات الإشارات؛ سير و سلوك؛ معيار الأشعار؛ الرسالة المعينة؛ حل مشكلات معينة.<sup>١</sup>

### ج) الحق بهولاكو

كان الغزو المغولي الثاني - سنة ٦٥١ ق- بقيادة هولاكو أشدّ ضراوة من الغزو الأول، و القلاع الإسماعيلية التي قاومت زحف جنكيز لم تستطع أن تثبت أمام هولاكو، و استسلم ركن الدين خورشاه بإيماء الطوسي. و بذلك انقرضت دولة الإسماعيلين في إيران سنة ٦٥٤ ق، و أمسى الخوارجة في قبضة هولاكو، و لم يملك لنفسه الخيار في صحبه. فصاحب هولاكو في فتح بغداد و انتهز الفرصة لإنفاذ ما يمكن إنفاذه من التراث الإسلامي المهدّد بالزوال، و إنقاذ جمع كثير من العلماء من القتل بيد المغول.<sup>٢</sup>

و عاد مع هولاكو إلى مراغة- قاعدة المغول الجديدة- و لازمه فيها مرشداً و موجهاً. و انتخب مراغة ليقم فيها أعظم رصد هناك، و ابتداء في بنائه يوم الثلاثاء الرابع من جمادى الأولى سنة ٦٥٧ هـ و ظلّ يعمل فيه حتى وفاته، و جمع حوله من العلماء أفضل أهل زمانهم، منهم مؤيد الدين بن برمك بن مبارك العرضي الدمشقي، و نجم الدين علي بن عمر بن علي القزويني المعروف بـ: «الكاتب»، و فخر الدين المراغي، و فخر الدين الأخلاطي، و كتب نتيجة الإرسادات في كتاب عظيم معروف بـ: «زيج إيلخاني»، كان مرجعاً للمنجمين في تأسيس المراصد و تدوين الزيجات. و اتخذ في المرصد خزانة عظيمة فيحة و ملأها من الكتب المجموعة من شتى البلاد الإسلامية،

١. مقدمة اخلاق محتشمي، ١٠-١١ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠-١١.

٢. احوال و آثار خواجه نصير الدين الطوسي، ١٤، أعيان الشيعة ٤٦: ٩.

حتى جمعت فيها أكثر من أربعمئة ألف مجلد، وجعل تلميذه المؤرخ ابن الفوطي خازناً للمكتبة. وأوكل إليه هولاءكو في سنة ٦٦٢ هـ تولي الأوقاف و التفتيش في شؤون البلاد عامة، فأرسله إلى العراق في تلك السنة، فزار بغداد والحلة واسط والبصرة، فقام بضبط الأوقاف وجعلها تحت رعايته الخاصة، وولى عليها في كل بلد رجلاً ذا كفاية، وأوفى معيشة الفقهاء والمدرسين والمحتاجين. وفي سنة ٦٦٥ هـ سافر إلى خراسان وقهستان، واستغرقت هذه السفرة سنتين، رجع بعدها إلى مراغة في سنة ٦٦٧ هـ وفي سنة ٦٧٢ هـ كانت له سفرة أخرى إلى العراق، وكانت هي آخر أسفاره.<sup>١</sup>

## (د) تأثير اتصاله بهولاءكو

١. إنفاذ الكتب و آثار الثقافة الإسلامية من الدمار. وقد عرفت أنه أسس مكتبة جنب مرصد مراغة تحتوي على أربعمئة ألف كتاب.
٢. إنقاذ جمع كبير من علماء الدين - و خصوصاً علماء الشيعة - من القتل.
٣. بناء مرصد مراغة الذي هو من أهم ما تركه علماء المسلمين في هذا المجال.
٤. تأثيره في ملوك المغول حتى أصبح خلفاء جنكيز و هولاءكو من المسلمين.
٥. تشيد أركان التشيع و انتشار معارف أهل البيت عليهم السلام.

## (هـ) أساتذته

١. أبوه وجيه الدين محمد بن الحسن الطوسي، و هو من تلاميذ السيد فضل الله بن علي بن عبيد الله، و المجاز منه بالرواية.

---

١. الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٢.  
 ٢. أعيان الشيعة ٤٦: ١١١ طبقات أعلام الشيعة القرن السابع، ص ١١٦ و ١٥٧؛ خداوند دانش وسياست (بالفارسية)، ص ٢٦، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٢-١٣.

٢. نور الدين علي بن محمد الشيعي، وهو خال الطوسي.
٣. نصير الدين أبو طالب عبدالله بن حمزة الطوسي، وهو خال أبيه.
٤. العالم الفقيه الجليل معين الدين سالم بن بدران بن علي المصري المازني، من كبار فقهاء الشيعة. وقد وصفه الصفدي بأنه شيعي معتزلي، وهو من تلاميذ ابن إدريس الحلبي صاحب كتاب السرائر. وله إجازة في الرواية من ابن زهرة، يذكر كبار الفقهاء مثل العلامة الحلبي والشهيد آراءه في مصنفاتهم.
٥. فريد الدين النيسابوري: أبو محمد حسن بن محمد بن حيدر المعروف بالداماد. يذهب أكثر المؤرخين أن هذا الرجل تلميذ صدر الدين علي بن ناصر الرخسي الذي هو تلميذ أفضل الدين الجيلاني، وهو تلميذ لأبي العباس اللوكري تلميذ بهمنيار. وبناء على هذا التسلسل فإن الخواجة تلميذ ابن سينا عبر خمس وسائط.
٦. قطب الدين المصري: أبو الحارث إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المصري. درس في خراسان على فخر الدين الرازي، وكان الرازي يطربه في فهمه وذكائه. له مؤلفات كثيرة في الطب والحكمة، منها شرح القانون لابن سينا. قتل في الغزو المغولي لمدينة نيسابور عام ٦١٨ هـ.
٧. كمال الدين الموصللي: أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس محمد بن منعة، المتوفى سنة ٦٣٩ ق. كان جامعاً لجميع العلوم خاصة الرياضيات والهيئة.
٨. أبو السعادات الأصفهاني، أسعد بن عبد القاهر أسعد الأصفهاني. وكان المحقق الطوسي زميلاً وشريكاً في الدرس للشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني والسيد رضي الدين بن طاووس.
٩. برهان الدين محمد بن علي الحمداني القزويني. كان ساكناً في الري، وكان مجازاً للرواية من الشيخ منتجب الدين صاحب الفهرست، ومن السيد فضل الله الراوندي وسديد الدين محمود الحمصي، وذكره العلامة الحلبي في إجازته لمهنا بن سنان، على أنه من مشايخه في الرواية.

١٠. كمال الدين محمد المحاسب، درس عليه في أيام دراسته المبكرة الرياضيات.<sup>١</sup>

## و) تلامذته

أقبل إليه لتلقي العلوم و المعارف منه كثير من طلاب العلم و المعرفة، و استقوا من معين علمه، و استضاءوا من مشكاة فضله. و إليك أسماء أهمهم:

١. العلامة الحلبي، جمال الدين أبو منصور الحسن الشيخ سديد الدين يوسف بن علي بن محمد المطهر الحلبي، المتوفى ٧٢٦ هـ قال في إجازته لبني زهرة عند ذكر الخواجة: «وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية و النقلية، و كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نور الله ضريحه، قرأت عليه إلهيات الشفاء و بعض التذكرة في الهيئة». و قال في المختلف في باب ميراث ابن العمّ: و هذه الاحتمالات الثلاثة سمعتها مشافهة من الشيخ الأعظم السعيد نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه.<sup>٢</sup>

٢. الحكيم المتأله كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني صاحب الشروح الثلاثة على نهج البلاغة. ذكر صاحب المستدرک أنه يروي عن الفيلسوف الأعظم الخواجة نصير الدين<sup>٣</sup>، و قد عرفت أن ابن ميثم أخذ الحكمة من الخواجة.

٣. قطب الدين الشيرازي محمود بن مسعود المشهور بـ: «قطب الدين» الشيرازي. ولد بشيراز و كان أبوه طبيباً فيها، ثم قصد نصير الدين الطوسي و قرأ عليه.<sup>٤</sup>

٤. ركن الدين الأسترآبادي، حسن بن محمد بن شرفشاه الحسيني الأسترآبادي، تتلمذ على الخواجة في مراغة، و لازمه في سفره إلى بغداد، و ارتحل بعد موت الخواجة إلى الموصل و توطن فيها و توفي بها.

١. مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٢٦-٢٧؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٣-١٤.

٢. مختلف الشيعة، ٧٣٤.

٣. مستدرک الوسائل ٣: ٤٦٢.

٤. الأعلام ٧: ١٨٧.

٥. ابن الفوطي، كمال الدين عبدالرزاق بن أحمد بن محمد الصابوني المعروف بابن الفوطي.  
قرأ على الطوسي الحكمة والآداب، وياشر خزانة المرصد بمراغة زهاء عشرة أعوام<sup>١</sup>، من تاليفاته:  
الحوادث الجامعة و مجمع الآداب في معجم الأسماء والألقاب.
٦. الحموني، عزفه صاحب الذريعة باسم صدر الدين إبراهيم بن سعد الدين، صاحب كتاب  
«فرائد السمطين في فضائل المرتضى و البتول و الحسين عليه السلام»<sup>٢</sup>، و عزفه خير الدين الزركلي باسم  
إبراهيم بن محمد المؤيد أبي بكر بن حمويه الجوني، و قال: له فرائد السمطين.<sup>٣</sup>
٧. نور الدين أبوبكر بن علي الشيرازي.<sup>٤</sup>

## ز) آثاره

- ألف في مختلف العلوم من الأدب و الفقه و التفسير و الكلام و الأخلاق و الحكمة و الطب و  
الرياضيات و غيرها ما ينوف على مائتي كتاب و رسالة و مقالة و فائدة. و إليك أسماء بعضها:  
في الرياضيات: تحرير أقليدس، الرسالة الشافية عن الشك في الخطوط المتوازية، تحرير  
المجسطي.
- في الأخلاق: ديباجة الأخلاق الناصرية، خاتمة الأخلاق الناصرية، أوصاف الأشراف، ترجمة  
الأخلاق الناصرية.
- في التفسير: تفسير سورة الإخلاص و المعوذتين، تفسير سورة العصر.
- في التاريخ: واقعة بغداد.

١. شذرات الذهب ٦: ٦٠؛ الأعلام ٣: ٣٤٩.

٢. الذريعة ١٦: ١٣٦.

٣. الأعلام ١: ٦٣.

٤. سرگزشت و عقايد فلسفي خواجه، ص ٤٥؛ مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ١٢٧ الأنوار الجلالية في شرح  
الفصول النصيرية، ص ١٤-١٥.

في الفقه: جواهر الفرائض، و يطلق عليه «الفرائض النصيرية»<sup>١</sup>.  
في الفلك: الصبح الكاذب، التذكرة.  
في الطب: تعليقة على قانون ابن سينا.  
في المنطق: أساس الاقتباس، تجريد المنطق.  
في الفلسفة والحكمة: شرح الإشارات، رسالة في العلم الاكتسابي، الرسالة النصيرية، رسالة في إثبات الجوهر المفارق، إثبات العقل الفعال، بقاء النفس بعد دثور البدن.  
في علم الكلام: تجريد العقائد، قواعد العقائد، الفصول النصيرية، تلخيص المحصل، مصارع المصارع، رسالة في الجبر والاختيار، رسالة السير والسلوك، معرفة النفس، رسالة في العصمة، رسالة في أصول الدين، رسالة في الإمامة.<sup>٢</sup>

## ح) وفاته ومدفنه

أصيب المحقق الطوسي في بغداد بمرض الزحار (داء عضال) و كان يحترّ في نفسه أنّ الزيج الإيلخاني الذي تعب على استخراجِه هو و أصحابه طوال سنوات، لم يسلم من بعض الأخطاء. فأوصى إلى ابنه صدر الدين عليّ أن يعمل بالتعاون مع قطب الدين الشيرازي على إصلاح الزيج، و لما ثقل به المرض و علم أنّ نهاية حياته قد قربت استشار بعض أصحابه في أمر التجهيز و الدفن، فأشير عليه بأن ينقل إلى النجف الأشرف ليدفن بجوار مرقد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فقال: إنّي لأستحي من وجه سيدي الإمام الهمام موسى بن جعفر (عليه السلام) أن آمر بنقل جسدي من أرضه المقدسة إلى موضع آخر.

---

١ . الأعلام ٧: ٢٥٧-٢٥٨ فلاسفة الشيعة، ص ٤٧٨ و ٤٩٣-٥٠٢؛ أعيان الشيعة ٤٦: ١٦-١٨ نصير الدين الطوسي حياته و فلسفته، ص ٧٩-١٨٢ نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ص ٩٩-١٢٥ مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٣٧-٧٠؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٥-١٦.



توفي المحقق الطوسي في آخر نهار يوم الغدير سنة اثنين وسبعين وثمانمائة (٦٧٢هـ)، و كانت مدة عمره خمسا وسبعين سنة وسبعة أشهر وسبعة أيام. وقد شيع جثمانه في موكب كبير اقترن يا جلال واحترام وتعظيم، وشارك في تشييعه صاحب الديوان والرجالات البارزة، ودفن في مشهد مولانا الكاظم عليه السلام. قال المحدث التوري: من الاتفاقات الحنة أنهم لما احتفروا الأرض لدفته فيها وجدوا قبراً مربباً مصنوعاً لأجل دفن الناصر العباسي، ولم يوفق الناصر للدفن فيه، ودفنوه في الرصافة، فوجدوا تاريخ إنعامه المنقوش في أحد أحجار القبر موافقا ليوم تولد المحقق.<sup>١</sup> ومما يذكر أنه أوصى أن ينقش على قبره هذه الآية الكريمة: «وَكَلْبُهُمْ بِسِطٍ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ» (الكهف: ١٨)، وذلك تعظيماً لآل بيت الرسول ﷺ الذين يدفن إلى جوارهم، وإجلالاً لمقامهم الشريف.<sup>٢</sup>

## ت) أولاده

خلف أولاداً ثلاثة:

- ١- صدر الدين علي، الذي قام مقام أبيه بعد وفاته، وكان رئيساً لمرصد مراغة، وتولى الأوقاف إلى سنة ٦٨٧ق.
- ٢- أصيل الدين أبو محمد حسن، كان عالماً أديباً ماهراً في أمر الديوان، وكان مفزعا وملجأ للعلماء، وكان جمع كثير في خدمته، توفي سنة ٧١٤هـ أو ٧١٥هـ ودفن في الروضة الكاظمية المشرفة.
- ٣- أبو القاسم فخر الدين أحمد، كان فاضلاً شاعراً ومتضلعا في علم الهندسة، تولى الأوقاف

١. مستدرک الوسائل ٣: ٤٦٥.

٢. مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٣٥؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٥-١٦.

من جانب غازان خان سنة ٦٨٣ هـ توفي سنة ٧٢٩ هـ<sup>١</sup>

و إليك بعض مصادر ترجمة المحقق الطوسي:

١. الفوائد الرضوية؛ ٢. مجالس المؤمنين؛ ٣. خواجه نصير الدين طوسي؛ ٤. روضات الجنات؛
٥. قصص العلماء؛ ٦. جامع التواريخ؛ ٧. تاريخ مغول؛ ٨. سرگذشت و عقايد فلسفي خواجه
- نصير الدين طوسي؛ ٩. فوات الوفيات؛ ١٠. مفاخر اسلام؛ ١١. الأعلام للزركلي، ج ٧؛ ١٢. فلاسفة
- الشيعة؛ ١٣. أعيان الشيعة، ج ٤٦؛ ١٤. نصير الدين الطوسي: حياته و فلسفته؛ ١٥. نصير الدين
- الطوسي: مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي؛ ١٦. طبقات أعلام الشيعة القرن السابع؛
١٧. خداوند دانش و سياست؛ ١٨. الذريعة، ج ١.

---

١. سرگذشت و عقايد فلسفي خواجه، ص ٧٩-٨٠؛ مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٣٦؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٧.

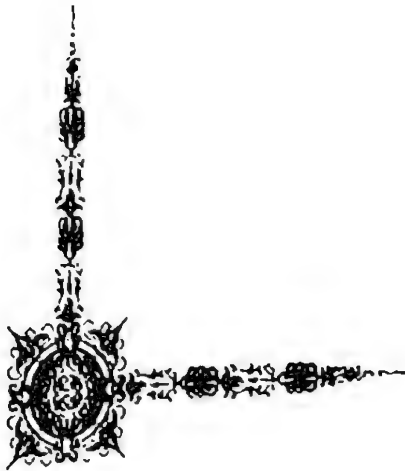


# مع الفاضل القوشجي

حياة القوشجي العلمية

الحالة السياسية والثقافية في عصر الفاضل القوشجي

مكانة القوشجي العلمية في علم الكلام



## الفاضل القوشجي

### أ) حياة القوشجي العلمية

#### ١. حياته

علاء الدين علي بن محمد السمرقندي الأصل ثم الرومي الحنفي، الشهير بالقوشجي (٨٠٨-١٧٩هـ).<sup>١</sup> فلكي رياضي، من فقهاء الحنفية و متكلمي الأشاعرة، أصله من سمرقند، كان أبوه من خدام الأمير ألغ بك ملك ماوراء النهر، يحفظ له البزاة، ومعنى القوشجي في لغتهم: حافظ البازي. كان مجتهداً في تحصيل العلوم وقد حصل في حداثة سنّه غالب العلوم<sup>٢</sup>، و كان يكتب بالعربية و الفارسية. قرأ علم الهيئة و العلوم الرياضية على قاضي زاده الرومي و الأمير ألغ بك بن شاهرخ بن أمير تيمور، ملك ماوراء النهر و كان ماهراً في العلوم الرياضية<sup>٣</sup>، ثم ذهب مختفياً إلى بلاد كرمان فقرأ على علمائها، و غاب عن ألغ بك سنين عديدة و لم يدر خبره، ثم عاد إلى سمرقند و دخل إلى خدمته، و اعتذر عن غيبته، فقبل عذره، و قال: بأي شيء أو بأي هدية جئت إليّ؟ قال: برسالة حللت فيها أشكال القمر، قال الأمير: هات بها أنظر في أي موضع أخطأت، فأنتى بالرسالة، فقرأها قائماً على قدميه، فأعجب بها ألغ بك، و ولّاه موضع الرصد الذي كان صرف فيه مالاً عظيماً، فأكمل القوشجي<sup>٤</sup> و زمن إقامته في بلاد كرمان صنّف شرح التجريد للطوسي بطلب من السلطان

---

١. هدية العارفين ١: ٧٣٦.

٢. الكنى والألقاب ٣: ٩٤.

٣. الأعلام ٥: ٩.

٤. معجم المطبوعات ٢: ١٥٣٠.

## ٢٤ • شرح تجريد العقائد/المقصد الأول: في الأمور العامة

أبي سعيد بن السلطان محمد خدابنده.<sup>١</sup>

ولمات ألن بك قصد الحج، فجاء إلى تبريز، فأكرمه سلطانها الأمير حسن الطويل (٨٧٣-٨٨٢هـ) وأرسله في سفارة إلى السلطان محمد خان- سلطان بلاد الروم (٨٥٥-٨٨٦هـ)- ليصلح بينهما، فاستبقاه محمد خان عنده، فألفه رسالة في الحساب سماها المحمدية، ورسالة في علم الهيئة سماها الفتحة، فأعطاه محمد خان مدرسة أياصوفية، وعين له كل يوم مائتي درهم، وعين لكل من أولاده و توابعه منصباً، فأقام بالآستانة، وتوفي بمدينة قسطنطينية سنة ٨٧٩هـ ودفن بجوار أبي أيوب الأنصاري.<sup>٢</sup>

و إليك أهم مصادر ترجمة القوشجي:

١. الأعلام للزركلي، ج ٥؛
٢. البدر الطالع، ج ١؛
٣. الفوائد البهية ٢١٤، وفي الهامش (١٩٢ و ١٤٥)؛
٤. كشف الظنون؛
٥. هدية العارفين، ج ١؛
٦. معجم المطبوعات، ص ١٥٣٠؛
٧. الشقائق النعمانية، ج ١؛
٨. آداب اللغة العربية، ج ٣؛
٩. شذرات الذهب، ج ٧ (و هو فيه: علي بن محمود ابن محمد بن مسعود)؛
١٠. مفتاح السعادة، ج ١؛
١١. معجم المؤلفين، ج ٧؛
١٢. ربحانة الأدب، ج ٣؛

---

١. الذريعة ٣: ٣٥٢ و ١٣: ١٣٨؛ كشف الحجب والأسرار، ص ١٩٧ الأعلام ٥: ١٩ كشف الظنون ١: ٣٤٦.  
٢. الأعلام ٥: ٩؛ معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠.

١٣. هدية الأحباب؛
١٤. لغات تاريخية و جغرافية احمد رفعت، ج ٥؛
١٥. قاموس الأعلام، ج ٤.
٢. مصنفات القوشجي
١. شرحه للتجريد، المعروف ب: «الشرح الجديد»؛
٢. الرسالة المحمدية [في علم الحساب]، سماها باسم السلطان محمد خان<sup>١</sup>؛
٣. الرسالة الفتحية [في علم الهيئة]، سماها بذلك لمصادفتها فتح السلطان محمد خان عراق العجم<sup>٢</sup>؛
٤. جواهر التفسير للزهرابين [سورة البقرة و آل عمران]؛
٥. مسرة القلوب في دفع الكروب [في علم الهيئة]؛
٦. رسالة في موضوعات العلوم<sup>٣</sup>؛
٧. عنقود الزواهر [العنقود الزاهر] في نظم الجواهر [في التصريف]<sup>٤</sup>؛
٨. حاشية على شرح أبي الليث السمرقندي لرسالة العضدية [في علم الوضع]<sup>٥</sup>؛
٩. تاريخ (فارسي)؛
١٠. رسالة في الجمعة؛
١١. رسالة في حل أشكال القمر؛
١٢. رسالة في الهيئة [فارسي]؛

---

١. هدية العارفين ١: ٧٣٦ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧ الكنى والألقاب ٣: ٩٤.  
٢. هدية العارفين ١: ٧٣٦ الكنى والألقاب ٣: ٩٤.  
٣. هدية العارفين ١: ٧٣٦ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.  
٤. هدية العارفين ١ معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.  
٥. معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.

١٣. سلم السماء، شرح زيج ألف بك؟

١٤. شرح الشافية [في التصريف، فارسي]؟

١٥. شرح الكافية لابن الحاجب؟

١٦. حاشية على أوائل شرح الكشاف للفتازاني؟

١٧. حاشية على الحاشية الجديدة على عصام الفريدة؟

وقد جمع عشرين متناً في مجلدة واحدة، كل متن من علم، وسمّاه «محبوب الحمانيل في كشف المسائل»، وكان بعض غلمانه يحمله ولا يفارقه أبداً، وكان ينظر فيه كل وقت.<sup>١</sup>

### ٣. الزوايا المبهمة والخفية في حياة القوشجي

ما ذكرنا من حياة القوشجي يمثل عصارة لجميع الأبحاث التي استقيناها من المصادر المختلفة التي تمكّنا من العثور عليها. وكما هو ملاحظ، هناك زوايا مبهمة وخفية في حياته ووجود الكثير من الأسئلة التي من غير السهل الإجابة الشافية عنها، من قيل:

١. إذا استقينا القاضي زاده رومي و ألف بك - اللذين تتلمذ عليهما في علم الهيئة والرياضيات - من هم سائر أساتذته في العلوم الأخرى والفنون المختلفة؟

٢. هل كان القوشجي يعقد حلقات للدرس؟ وعلى فرض إقامتها، من هم أبرز تلامذته الذين تربّوا على يديه ونهلوا منه؟

٣. لماذا غادر سراً إلى كرمان من دون أن يخبر أستاذه ألف بك؟ هل كان ذلك منطلقاً من مكانة تلك الديار العلمية؟ أو القضية تعود إلى الجانب الأمني والرفاهي؟ أو غير ذلك؟

٤. لماذا طلب منه السلطان أبوسعيد أن يكتب شرحاً لكتاب تجريد الاعتقاد؟ أ لكون الشرح

١. هدية العارفين ١: ٧٣٦.

٢. معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.

٣. معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠.

٤. الكنى والألقاب ٣: ٩٤؛ هدية العارفين ١: ٧٣٦.

القديم لا يفي بالغرض في الوسط العلمي لأهل السنّة في حينه؟ أم ماذا؟  
٥. ما هي الآثار التي تركها كتاب تجريد الاعتقاد للخواجه نصير الدين الطوسي في أوساط أهل السنّة حتى اقتضى الأمر تدوين كلّ هذه الشروح عليه؟ وأسئلة أخرى.....

## ب) الحالة السياسية والثقافية في عصر الفاضل القوشجي

عاصر الفاضل القوشجي الحكومة التيمورية. وهذه الأسرة- التي اشتهرت باسم مؤسسها الأمير تيمور- حكمت ما يقارب ١٥٠ عاماً (من النصف الثاني من القرن الثامن إلى بدايات القرن العاشر) حيث امتدّ نفوذها في منطقة ماوراء النهر، إيران، أفغانستان، والعراق والشام. وقد حافظت الدولة التيمورية على اتّحادها و تماسك قواها- تقريباً- إلى نهاية حكم شاهرخ و وفاته عام ٨٥٠ هجري، و بعده دبّ الاختلاف و الفرقة في جسد الدولة. و كان الأمير تيمور مؤسس الدولة في أوائل حياته السياسية حاكماً على مدينة كاش المعروفة بـ «شهر سبز» فقط بالقرب من سمرقند، ولكنّه تمكّن من توسيع حكمه و مدّ نفوذه منذ بدايات العام ٧٧١ قمرية ليمتدّ و خلال أعوام قلائل إلى بقعة واسعة من العالم. و كذلك هيمن فرع من الأسرة التيمورية على الهند برئاسة ظهير الدين محمد بابر منذ العام ٩٣٢ قمرى، حيث تمكّن من إحكام سيطرته لفترة طويلة، و عرفت حكومته باسم التيمورية أو الكوركانية الهندية، و التي أطلق عليها الهنود اسم «مغل».

توفي تيمور في ١٤ أو ١٧ أو ١٨ من شهر شعبان عام ٨٠٧ قمرية أثناء قيادته لجيوشه باتجاه الصين عن عمرٍ ناهز ٧١ عاماً قضى منها ٣٦ عاماً في السلطة كحاكم للدولة، و نقلت جثمانه إلى مدينة سمرقند حيث دفن هناك.

### ما بعد الفترة التيمورية

ترك تيمور ولّدين، هما: ميرانشاه، و كان الرجل مصاباً بأمراض نفسية تمنع من تأهله لإدارة الدولة، و كان مبغوضاً من قبل والده تيمور؛ و الآخر شاهرخ الذي كان جديراً بالحكم، إلا أنّ



تيمور اختار حفيده خليل سلطان، كخليفة له في الحكم لما يكتفه له من وُدّ و محبة، لكنّ الرجل لم يكن على مستوى من الكفاءة لإدارة الدولة، فلم يتمكن من فرض نفسه على الواقع السياسي و الصراع القائم على السلطة بين الأمراء، حيث انتهى الأمر في نهاية المطاف بعزله عن السلطة و تبيت حكومة السلطان شاهرخ عام ٨٠٨ قمرية.<sup>١</sup>

### عصر حكومة شاهرخ

يمكن وصف المرحلة التي حكم بها السلطان شاهرخ بمرحلة الاستقرار و الهدوء النسبي التي أعقبت مغامرات الأمير تيمور المتواصلة و حروبه المثيرة للدهشة، حيث منح شاهرخ الأولوية للفنّ و الجمال و الموسيقى و العمران، حتى جعل من قصره و بلاطه ملاذاً للنوابغ، كالأستاذ عبدالرزاق المراغي و الأستاذ يوسف أندكاني، و الأول من الأساتذة المبرزين في فنّ الموسيقى، و الثاني من رواد الغزل في القرن التاسع الهجري.<sup>٢</sup>

و قد بذل السلطان شاهرخ خلال فترة حكمه التي امتدت أربعين عاماً، جهوداً كبيرة في تقوية الدين و ترويج الشريعة المحمدية و تنظيم السادة و طلاب العلوم الدينية و توقيير العلماء و إعزاز المشايخ<sup>٣</sup>، كذلك تمكن من تشييد الكثير من المدارس و المساجد و الخانقاهات. و كانت المدرسة التي شيدها في هرات لا نظير لها في العظمة و السعة و الجمال المعماري و الزخرفة، حيث كانت الأولى في سلم الأبنية التي شيدها التيموريون في سمرقند.<sup>٤</sup>

وقد اشتهر جلاله و أبهة البلاط الشاهرخي و ذاع صيته في الآفاق، فشدّ الرحال إليه العلماء و أصحاب الفنون. و من هنا نالت مدينة هرات في ظلّ الحماية المتواصلة و الدعم المستمرّ للعلماء

١. انظر: مجالس النفايس، ص ١١٧-١٢٥، ١٧٠-٢١٢؛ زندگي شگفت آور تيمور، ص ٢٤٠ تاريخ حبيب البير ٣: ٥٤١؛ جامع التواريخ ١: ٢٠١.

٢. انظر: تاريخ سياسي اجتماعي ايران از مرگ تيمور تا مرگ شاه عباس، ص ٥١.

٣. لب التواريخ، ص ٣١٠؛ تاريخ حبيب البير ٣: ٥٥٣.

٤. معماري ايران، ص ١٩٧.

درجة رفيعة من السموّ والرقيّ العمليّ و التعرّفي، حتّى أضحت في خلال القرن التاسع الهجريّ من كبريات المدن في آسيا الوسطى.<sup>١</sup>

### أبناء شاهرخ

١. كان لشاهرخ ولد يسمّى بايسنقر ميرزا، اتّصف بولعه و حبه للأدب و الفنّ. و قد ظهرت عليه في ريعان شبابه آثار النبوغ و الكفاءة في الإدارة فكان عضداً لأبيه في تدبير الأمور السياسية و الحروب و دفع المتطاولين بالإضافة إلى تنظيم المملكة و الديوان، و كان مشاوراً أميناً لأبيه في تمشية أمور البلاد، و لكنّ الطابع الذي غلب على شخصيته الشوق الكبير و الحبّ العميق للعلم و الأدب و سائر الفنون الجميلة<sup>٢</sup>، حتّى أنّه أوّعز في عام ٨٢٩ هجرية بجمع الشاهنامه للفردوسي، و كتّب مقدّمة لها، و تعدّ تلك النسخة من الشاهنامه مصدراً لكلّ من جاء بعده من الباحثين في هذا المجال<sup>٣</sup>، كما قام بتكليف فريق من الخطّاطين و المذهّبين يضمّ أربعين شخصيّة بقيادة مولانا جعفر التبريزي في العمل بصورة متواصلة و حيّثة في مكتبته لتحرير و تذهيب و تصوير الكتب الموجودة فيها<sup>٤</sup>.

٢. الابن الثاني لشاهرخ، و هو ألغيبك الذي خلف والده في الحكم (٧٩٥-٨٥٣ هجرية)، و كان الرجل متخصصاً بعلم الفلك و الرياضيات و من أهل العلم و الأدب<sup>٥</sup>. ولد ألغيبك في مدينة سلطانية الواقعة في الشمال الغربي من إيران، أمّه السيد گوهرشاد آغا- بنت أحد من الأمراء الإيرانيين - التي شيّدت بعض الأبنية في إيران، منها مسجد گوهرشاد في مدينة مشهد المقدّسة.

---

١. تاريخ ايران ٢: ٢١١.

٢. تاريخ ايران ٢: ٢١١.

٣. تاريخ فرهنگ ايران، ص ١٢٠٠ شعر فارسی در عهد شاهرخ، ص ٥٢.

٤. مجله هنر و مردم، شماره ١٧٥، اردیبهشت ١٣٥٦، «سندی مربوط به فعالیت‌های هنری دوره تیموریان در کتابخانه باسنقری هرات»، ص ٤٤.

٥. اطلس خط، ص ٣٢٣.

قاد شاهرخ عام ٨١١ هجرية جيشاً جزاراً باتجاه ماوراء النهر تمكن خلالها من قتل الحاكم هناك «خدايداد»، وأجار خليل سلطان ابن ميرانشاه وحفيد تيمور، ثم أرسله إلى الري ونصب ابنه ألغبيك حاكماً على سمرقند.<sup>١</sup> استقرار حكومة شاهرخ وابنه ألغبيك على بلاد ماوراء النهر و سمرقند يعتبر بداية دورة الثمان و الثلاثين سنة من الاستقرار والهدوء النسبي، وبالرغم من بعض المناوشات مع المغول (أبناء جنكيز خان)، إلا أنها لم تمكن من سلب الاستقرار والهدوء الذي تعيشه الدولة.

قضى ألغبيك أكثر أوقاته في سمرقند، و كان يحلّ أحياناً كضيف في بلاط أبيه، و لم يشاركه في أمور السلطنة. و شيد المرصد الكبير المعروف بمرصد ألغبيك عام ٨٤١ هجرية، و تمكن بمساعدة العلماء في عصره، كفيث الدين جمشيد و معين الدين الكاشاني و علاء الدين القوشجي و بجهود أستاذه القاضي زاده الرومي، من تدوين أدقّ زيج في عصره يشتمل على أفضل جداول الرصد و المثلثات، و عرف بالزيج السلطاني. كذلك قام بتشييد مدرسة للعلوم و الفنون دعا إليها أفضل الأساتذة للتدريس فيها. و تكشف الرسائل و المذكرات التي أرسلها الكاشاني لأبيه في كاشان عن مستوى رفيع من الفهم و العلم الذي تحلّى به ألغبيك.

و كان ألغبيك قد استدعى من شتى بقاع البلاد علماء الرياضيات و الهندسة و الهيئة و النجوم و الإلهيات، بالإضافة إلى الفنانين من الخطاطين و الشعراء، و كذلك المتصوفة و العرفاء، و جلبهم إلى البلاط في سمرقند، فأخذ منهم الفقه و الأصول و المعاني و اللغة و الرياضيات و النجوم، و تمكن من حفظ القرآن خلال ستة أشهر، بالإضافة إلى حفظه للكثير من الشعر، و كشف عن مكانته الأدبية و شاعريته. و لما كان شديد الولع بعلم النجوم و الهيئة من هنا تلتفت في هذا المضمار على يد «القاضي زاده الرومي»<sup>٢</sup>.

وفاة شاهرخ و بداية حكومة ألغبيك (٨٥٠-٨٥٣م)

١. تذكرة الشعراء، ص ٣٥٤-٣٥٦.

٢. زندگینامه ریاضیدانان دوره اسلامی از سده سوم تا سده یازدهم هجری، ص ٣٤٢.

توفي شاهرخ عام ٨٥٠ هـ في مدينة الري، و نقلت جنازته إلى هرات أولاً، ومنها إلى سمرقند، فدفن إلى جنب تيمور<sup>١</sup>. وبموت شاهرخ انتهت مرحلة هدوء واستقرار ألبك أيضاً، وبدأ الصراع بين ألبك الذي يعد أكبر أولاد شاهرخ والوحيد الذي بقي على قيد الحياة بعد وفاة أبيه<sup>٢</sup>، وبين أبنائه من جهة، وبينه وبين أبناء إخوته، من جهة أخرى.

وقاد- في إحدى المرات- جيشاً نحو مدينة هرات، فالتحق به ولده عبداللطيف في مدينة مشهد، ومن مشهد تحرّك نحو هرات، فاشتبك هناك مع المتمردين على حكمه، و دارت بينهما معركة انجرت إلى الكثير من النهب والغارة والقتل. فترك هرات تحت حكم ولده عبداللطيف متوجّهاً صوب ماوراء النهر.

وقد أبدى عبداللطيف بسالة كبيرة في هرات، لكنه في نهاية المطاف تسلّل ليلاً من مدينة هرات نحو ماوراء النهر، الأمر الذي أزعج ألبك، فوهب ما منحه لولده عبداللطيف لولده الآخر عبدالعزيز الذي كان يكنّ له الكثير من الودّ، ونصب عبداللطيف حاكماً على مدينة بلخ، الأمر الذي أثار حفيظة عبداللطيف و أثار في نفسه الحقد والبغض لأخيه، و على أثرها اندلع في مدينة بلخ معركة بين الأب والابن انتهت بعد مدّة، و عاد ألبك إلى سمرقند فتبعه ولده عبداللطيف حتى مدينة الشاهرخية، حيث دارت بينهما معركة كان النصر حليفه فيها، فقتل أخوه عبدالعزيز على مرأى من أعين أبيه، و على أثر هذه الحادثة التحق بعض القواد بعبداللطيف متكرّرين لألبك. فلما أحسّ ألبك بضعفه طلب من ابنه السماح له بالسفر فأذن له، لكنه في الوقت نفسه أرسل من اعترض طريقه وقتله (٨٥٣هـ)، و بهذا انتهت حكومة ألبك القصيرة جداً. و لم يتمكن عبداللطيف هو الآخر من الحكم بعد أبيه إلا عدّة أشهر انتهت بقتله أيضاً.<sup>٣</sup>

### العلم والحالة الثقافية في العصر التيموري

١. تاريخ حبيب البير، ٣: ٥٨٧-١٦٣٦ زندگي شگفت آور تيمور، ص ٢٨٧، ٢٩٤.

٢. توفي جميع إخوته في حياة أبيهم شاهرخ.

٣. تاريخ روضة الصفا ٦: ٧٦٢.

كان تيمور وخلفاؤه - وبشهادة الكثير من المؤرخين - من محبي العلم وروحي الآداب. كانوا يأتون بمجالس العلماء والحكماء وأرباب الصنائع والمعارف، وكانوا يقدفون عليهم بسخاء تام. وبذل تيمور كل جهده في حماية العلماء والفضلاء، وكان في كثير من الأحيان يتنفع بآرائهم وأفكارهم، بل كان يستشير البعض منهم قبل التوجه لفتح المدن التي يريد فتحها، كذلك قام بتشيد الكثير من المدارس والمساجد للعلماء الذين جلبهم إلى سمرقند، منها مسجد جامع سمرقند<sup>١</sup>.

وكان إهتمام رجال العلوم العقلية، ومن أبرزهم المير سيد شريف الجرجاني وجلال الدين محمد الدواني، منصباً على تدوين الحواشي والتعليقات والتلخيص لمصنفات ابن سينا وشرح الفخر الرازي والخواجه نصير الدين الطوسي لمصنفات ابن سينا<sup>٢</sup>.

وفي الغالب كانوا يعتمدون اللغة الفارسية دون العربية، وهذا يعود لأحد سببين، الأول: انتشار الميل الكبير نحو الكتابة باللغة الفارسية في عدة دوائر كالدولة العثمانية، والثاني: احتمال عجز هؤلاء العلماء من تدوين المصنفات العقلية باللغة العربية<sup>٣</sup>.

ومن المصنفات والآثار الفلسفية التي تعود لتلك الدورة، هي: شرح فارسي لكتاب «الكبرى» لمصنفه مير سيد شريف الجرجاني، وشرح لعصام الدين إبراهيم الأسفرايني، شرح فارسي لكتاب «الشمسية» لنجم الدين ديران، وشرح لعلاء الدين علي بن محمد، وحاشية فارسية على شرح قطب الدين الشيرازي<sup>٤</sup>. هذا بالإضافة إلى المصنفات الأخرى في مجال العلوم الشرعية (مثل: «جواهر النضر» للواعظ الكاشفي، و«الأربعين» للجامي)، والموسيقا (مثل: «جامع الألحان»، «مقاصد الألحان»، «زبدة الأدوار» و«كنز الألحان» لعبدالقادر المراغي)، و تراجم الشعراء والوزراء

١. منتخب التواريخ، ١٢٨٠: زندگی شگفت آور تيمور، ص ٢٩، تزوكات تيموری، ص ٢١٠.

٢. تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٩٤، ٩٨، ١٠٢.

٣. انظر: تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٩٤-٩٥.

٤. تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٩٨، ١٠١-١٠٢، وانظر أيضاً: تاريخ نظم و نثر ٠ ايران ١: ٢٦٣، ٢٧٣.

و العرفاء (مثل: «بهارستان» للجامي، «تذكرة الشعراء» لدولتشاه السمرقندي و «آثار الوزراء» ل سيف الدين العقيلي)؛ و القصص (مثل: «داراب نامه» لليغمي و «تحرير بلوهر و بوذاسف» لنظام الدين الشامي)؛ و الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية (مثل ترجمة نجم الدين الطارمي كتاب «الكامل في التاريخ» لابن أثير)؛ و من التركية إلى الفارسية (مثل ترجمة سلطان محمد الفخري كتاب «مجالس النفائس» لأ مير عليشير التوايي).<sup>١</sup>

### مذهب الحكام التيموريين

كلّ الحكام و الملوك التيموريين من أتباع المدرسة السنيّة و خاصّة «أبو سعيد» الذي كان يصرّ على ذلك، إلا السلطان حين بايقرا الذي كان ذا ميول شيعية؛ لكنهم في الوقت نفسه و منهم تيمور نفسه، كانوا أصحاب نزعة صوفية، و كانت لهم علاقة راسخة مع مشايخ الصوفية. فقد برز في عصر أبي سعيد الخواجه أحمد أحرار النقشبدي و تمكّن من نيل الحظوة عنده و النفوذ لديه. و في العصر التيموري حدث تحوّل كبير في الاتجاه الصوفي، فمن جهة تمكّن من النفوذ إلى البلاط الحاكم، و من جهة أخرى استطاع نشر أفكاره في مساحة أوسع، و مدّ نفوذه في أكثر من موقع.

ثم إنّ الشيع - الذي كان قد مدّ جذوره في الساحة الإيرانية منذ عصور قديمة - تمكّن هو الآخر من استغلال الحرّية العقائدية التي توفّرت في عصر المغول الأوائل، و باعتراف غازان خان للإسلام و الشيع، و من بعده اعتناق خليفته السلطان محمد خدابنده «أولجايتو» للشيع و تبنيّه له بصورة رسمية، انتقل الشيع إلى مرحلة جديدة.

ولما كان العصر التيموري يميل إلى التسامح في أمر المذاهب بسبب نزعتهم الصوفية من جهة، و من جهة أخرى أنّ جميع الاتجاهات الصوفية ترى نفسها من محبّي الإمام علي عليه السلام و أبنائه

١. جامي، ص ١١٨٢ تاريخ ادبي ايران از سعدى تا جامي ٣: ١٥٣٦ تاريخ نظم و نثر در ايران ١: ٢٥٥-٢٥٦، تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٨٨-٨٩

و محسوبة على مدرسته كما يدعون، من هنا تمكن المذهب الشيعي من التمدد و الانتشار أكثر مما اتجز في نهاية المطاف إلى قيام الحكومة الصفوية الشيعية في إيران. إلا إذا استبينا عصر تيمور الذي ظهرت فيه فرقة إفراطية (راديكالية) منشعبة من التشيع تحت اسم الحروفية- و الظاهر أنها اتجاء خرافي- حيث قضى عليها تيمور و قتل الكثير من رؤادها و علمائها و شرد الباقين منهم، ثم تعرض أتباع هذه الفرقة للإبادة في عصر السلطان شاهرخ، و ذلك عندما حاول أحد أتباعها مهاجمة السلطان، و على أثر ذلك ترك الشاعر المعروف في عصره شاه قاسم أنوار مدينة هرات بسبب اتهمه بموالاة الفرقة الحروفية.

و صارت الرسائل الفلسفية و الكلامية و المنطقية في العصر التيموري- قياساً إلى الأدوار السابقة- من الناحية الكمية عدداً كبيراً، و أما من الناحية الكيفية فلم تكن تلك النتاجات تباري حتى النتاجات العقلية في القرن السابع الهجري و لم ترق إلى مستواها<sup>١</sup>.

## ج) مكانة القوشجي العلمية في علم الكلام

لم نعثر على ما يحكي عن أساتذة القوشجي و مدى تدرسه في علم الكلام، كما لم ينقل إلينا عن حلقات درسه و تلامذته الذين تروا على يديه و نهلوا منه في هذا العلم. و لعل أكثر و أهم ما وصل إلينا هو ما ذكره نفسه في مقدمة شرحه للتجريد، حيث يقول:

«و إني بعد أن صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطراً من عمري، و وقفتُ على الفحص عن دقائقه قدرأ من دهرِي، فما من كتاب في هذا العلم إلا تصفحتُ سبته و شينته، و ما من صحيفة مزبورة في هذا الفن إلا تعرفتُ غثه و سمينه، أبت نفسي أن تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الإبهام، و يكون تلك الودائع في خفاء من الأفهام، فرأيتُ أن أشرحه شرحاً يذللُ صعابته، و يكشف عن وجوه خرائده نقابه، و يتضمن ما فيه من غوامض أسرارهِ، و يبين ما فيه من اللطائف

التي وراء أستاره، وأضيف إليه فوائد إلتهقها من سائر الكتب و الدفاتر، و زوائد إستنبطها بفكري  
القاصر و خاطري الفاتر، فتصديت بما غيبت، و عمدت لما قصدت، فحاز بحمد الله كما يحبّه  
الأوداء، و يرتضيه الأجاء و الأخلاء، شرحاً شارحاً للطائفه و حقائقه، كاشفاً للأستار عن وجوه  
نكته و دقائقه، لا مطوّلاً فيميل إملالاً، و لا مختصراً فيخل إخلالاً، مع تقرير لقواعده و تحرير  
لمعاقده، و تفسير لمقاصده و تكثير لفوائده، و بسط لموجزه و حلّ لمفغزه، و تقييد لمرسله و  
تفصيل لمجمله<sup>١</sup>.

و هذا يدلّ على أنّه صرف مدّة من عمره في تحصيل علم الكلام، و درس كتباً كثيرة من أولها  
إلى آخرها، بحيث وجد نفسه مجتهداً في هذا العلم و قادراً على الاستنباط و الاجتهاد.





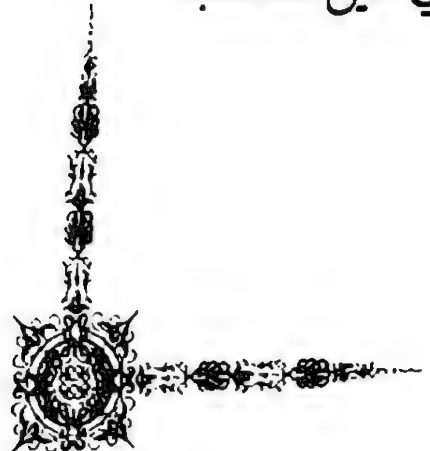
# حول كتاب شرح التجريد للقوشجي

مكانة شرح القوشجي

حواشي العلماء على شرح القوشجي

النسخ الموجودة من شرح القوشجي

عملنا في تحقيق الكتاب



## حول كتاب شرح التجريد للقوشجي (أ) مكانة شرح القوشجي

ما إن صدر الشرح المذكور حتّى حظي باهتمام المتكلمين، وهذا ما انعكسه الشروح و الحواشي التي دوّنت على الكتاب. و كان من أبرز الشارحين: الملا جلال الدوّاني (م ح ٩٠٢ إلى ٩٢٨هـ)، و السيد صدرالدين محمد الدشتكي الشيرازي (م ٩٠٣هـ). و لما كان القوشجي معاصراً للدوّاني و الدشتكي<sup>١</sup> كشف لنا ذلك أنّ الشرح نال شهرة في عصر صاحبه. و كان له - حسب تعبير الشهيد المطهري - دور فاعل في تاريخ الفلسفة الإلهية<sup>٢</sup>.

ثمّ توالى الاهتمام بالشرح المذكور و دوّنت الكثير من الحواشي و التعليقات عليه، التي سنشير إليها لاحقاً.

فمن تلك الحواشي: حاشية شمس الدين محمد الخفري التي تمثّل محاكمة بين ما ورد في حواشي الملا جلال الدوّاني و السيد صدرالدين محمد الدشتكي.

و منها: حاشية المقدّس الأردبيلي على قسم الإلهيات، التي كتبها من وجهة النظر الإمامية. و تنقل لنا بعض النصوص التاريخية أنّ محمّد بن عبد الوهاب (١١١٥-١٢٠٦هـ) في الفترة القصيرة التي أمضاها في إصفهان، درس شرح القوشجي على يد الميرزا جان الأصفهاني - صاحب

---

١. توفياً بعده بأكثر من عقدين من الزمن، وصنّفهما الشهيد المطهري في الطبقة الثامنة عشرة من طبقات الحكماء المسلمين.

٢. انظر: خدمات متقابل اسلام وايران، ص ٥٦١.

## ٣٨ • شرح تجريد العقائد / المقصد الأول: في الأمور العامة

الحاشية على شرح القوشجي - الأمر الذي يعكس مشهورة الكتاب و رواجه في الأوساط العلمية آنذاك. قال مؤلف كتاب لَمَعَ الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب: «...فسار من همدان إلى إصفهان، و سكن المدرسة العباسية التي بناها شاه عباس الصفوي، و كان ذلك آخر عهد الصفوية و أول سلطنة نادر شاه. و طلب هناك علم الحكمة المشائية على يد ميرزا جان الأصفهاني<sup>١</sup> - المحيّي على شرح التجريد - فقرأ عنده شرح ملا علي القوشجي للتجريد، ثم قرأ شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، ثم قرأ حكمة العين...»<sup>٢</sup>.

و إليك بعض تعابير أهل التراجم و الفهارس و العلماء عن شأن هذا الشرح:

١. قال صاحب كشف الظنون: «شرحه شرحاً لطيفاً مزوجاً، لخص فيه فوائد الأقدمين أحسن تلخيص، و أضاف إليها نتائج فكره مع تحرير سهل»<sup>٣</sup>.

٢. قال مؤلف الذريعة: «و قد كثرت الحواشي و التعليقات على هذين الشرحين - القديم و الجديد - و لاسيما ثانيهما، لمزيد اعتناء المحققين بهما، حتى أنّ المحقق المولى جلال الدين محمد الدوّاني كتب على الشرح الجديد حواشي ثلاثاً و السيد صدر الحكماء كتب حاشيتين، و جمعت الحواشي الخمس، و سميت بالطبقات الجلالية و الصدرية»<sup>٤</sup>.

٣. قال صاحب الكنى و الألقاب: «و شرحه للتجريد شرح لطيف في غاية اللطافة»<sup>٥</sup>.

٤. «و من تصانيفه: شرح تجريد العقائد، و يعدّ الأخير من أهمّ مؤلفات القوشجي، و قد وقع

---

١. لم نجد محثياً بهذا الاسم، و صاحب الحاشية على الشرح الجديد إنما هو الميرزا جان الباغنوي، راجع: كتابشأنى تجريد الاعتقاد.

٢. لَمَعَ الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب، ص ١١٩ و انظر أيضاً: عزيز العظمة محمد بن عبد الوهاب، ص ١١٥.

٣. كشف الظنون ١: ٣٤٦.

٤. الذريعة ٣: ٣٥٢.

٥. الكنى و الألقاب ٣: ٩٤.

هذا الكتاب مورداً لمزيد اعتناء المحققين به، حتى أن جلال الدين الدواني كتب عليه ثلاث حواشٍ والسيد صدر الحكماء كتب عليه حاشيتين، وقد ذكر العلامة الطهراني أكثر من عشرين حاشية على هذا الشرح ... فهذا الكتاب - أعني: شرح تجريد العقائد - يعدّ من أحسن معارك الآراء بين كلام الشيعة وأهل السنة، فإنّ كتاب التجريد يشتمل على عقائد الإمامية الحقّة مع البرهان والاستدلال، مجاناً العصبية والجدال، وأراد القوشجي أن يجيب عن أدلة الشيعة والدفاع عن مذهبه<sup>١</sup>.

## ب) حواشي العلماء على شرح القوشجي

استقر مؤلف كتابنا على تجريد الاعتقاده ١٨٥ حاشية على شرح التجريد، أربع وخمسون (٥٤) منها على شرح التجريد نفسه، والباقي يكون حواشي على الحواشي المشهورة والمهمّة. وإليك بعض الحواشي المشهورة على شرح التجريد:

١. ثلاث حواشي لمولى جلال الدين الدواني، المشتهر بـ: «الحاشية القديمة»، «الحاشية الجديدة»، و«الحاشية الأجدّة». وُصِّفَ أكثر من ثلاثة وعشرين (٢٣) حاشية على الحاشية القديمة. ٢. حاشيتان للسيد صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي (م ٩٠٣هـ)، المشتهر بـ: «الحاشية القديمة» و«الحاشية الجديدة».

٣. حاشية لفيث الدين منصور الدشتكي (م ٩٤٨هـ) ابن السيد صدر الدين الدشتكي. ٤. حاشية لشمس الدين محمد بن أحمد الخفري (م ٩٥٧هـ). وُصِّفَ أكثر من أربعة وعشرين (٢٤) حاشية على حاشية الخفري.

٥. حاشية لأغا جمال الخوانساري على حاشية الخفري. وُصِّفَ أكثر من سبعة حاشية على حاشية الخوانساري.

---

١. الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، ص ٢٢.

## ج) النسخ الموجودة من شرح القوشجي

و من حسن الحظ أن عدداً كبيراً من نسخ شرح القوشجي لم تظالها عوادي الزمان، حيث تتبعها صاحب «كاتبشاسي تجريد الاعتقاد» في الكتب و التراجم و فهارس المكتبات الكبرى، و سائر المراكز العلمية، فرصد منها ٦٧ نسخة خطية و خمس نسخ مطبوعة.

### النسخ المخطوطة

نشير هنا إلى النسخ الخطية و المكتبات و المراكز العلمية التي حازت هذه النسخ:

١. مكتبة آية الله المرعشي النجفي: سبع نسخ.
٢. مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة: سبع و عشرون نسخة.
٣. مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران: سبع نسخ.
٤. مكتبة مدرسة آية الله الكلبيگاني: نسختان.
٥. مكتبة مسجد گوهرشاد في مشهد: ثلاث عشرة نسخة.
٦. مكتبة النمازي في بلدة خوي: ثلاث نسخ.
٧. مكتبة كلية الأدبيات لجامعة طهران: نسختان.

### النسخ المطبوعة

١. نسخة تبريز، الطبعة الحجرية، تاريخ الطباعة: ١٣٠١ ق، القطع: الرحلي، ٤٩٢ صفحة.
٢. نسخة تبريز، الطبعة الحجرية، كاتبها: عبدالفتاح بن عبدالرحيم، تاريخ الطباعة: ١٣٠٧ ق، القطع: الرحلي، ٥١١ صفحة.
٣. نسخة طهران، الطبعة الحجرية، تاريخ الطباعة: ١٢٧٢ ق، القطع: الرحلي.
٤. نسخة طهران، الطبعة الحجرية، كاتبها: كلب علي بن عباس الفزوني، تاريخ الطباعة: ١٢٨٥ ق، ٣٩٥ صفحة.

٥. نسخة قم، افست عن نسخة طهران (١٢٨٥هـ)، منشورات بیدار و رضي و عزيزي، بهامشه حواشي المولى أحمد الأردبيلي المشتهر بالمقدس الأردبيلي، ١٤٠٤ ق. ١.

## د) عملنا في تحقيق الكتاب

### ١. تحقيق النص

إنَّ أهمَّ عمل كان علينا القيام به في هذا الكتاب هو تحقيق النص، بإخراج نسخة صحيحة منه، وقد أحضرنا لذلك تسع نسخ مخطوطة، و ثلاث نسخ مطبوعة بالطبع الحجرية، و كُتِبَ أخرى سنعرّفها ضمن شرح النسخ المعتمدة.

### ٢. تعيين مصادر القوشجي وإحصاء مقتبساته

من الأمور التي لفتت انتباهنا أثناء التحقيق وجود التشابه بين بعض عبارات القوشجي و التعابير الموجودة في بعض الكتب الكلامية، و بعد التأمل فيها وجدنا أنَّ القوشجي اقتبس في كثير من الموارد من مصادر أخرى، فتارة تراه ينقل نصَّ العبارة، و أخرى تراه يتصرف فيها تصرفاً طفيفاً، و ثالثة يكفّي بنقل معنى الكلام و مضمونه.

و جدير بالذكر أنَّ القوشجي نفسه أشار إلى هذا في مقدمة الشرح حيث قال: «...فرايتُ أن أشرحه شرحاً يذلل صعابَه، و يكشف عن وجوه خرائده نقابه، و يتضمّن ما فيه من غوامض أسرارِه، و يبيّن ما فيه من اللطائف التي وراء أستاره، و أضيف إليه فوائد إنقِطَئها من سائر الكتب و الدفاتر، و زوائد إستبطنها بفكري القاصر و خاطري الفاتر...».

و من هنا حاولنا تتبع المواطن التي اقتبس فيها الشارح نصَّ عبارة الآخرين، أو أتى بها مع تصرف فيها طفيفاً، ثمَّ أدرجناها في الهامش، مع ذكر المصدر. و بهذا الاستفراء و المتابعة تمكّنا من رصد مواطن الإبداع و الابتكار التي جاد بها فكره و أنتجته ماكنته الفكرية و العلمية.

### ٣. توثيق الآراء والأقوال وإرجاعها إلى مصادرها الأصلية

و من يدرس القوشجي يلاحظ أنه كثير النقل لأقوال المتكلمين و الفرق الكلامية، مما يستلزم بذل الكثير من الوقت لإرجاع تلك النصوص إلى مصادرها الأم لتوثيق البحث و التأكد من تلك النسبة، سواء على مستوى الفِرَق أم الأشخاص. و قد بذلنا قصارى جهدنا هنا لإنجاز هذه المهمة - ما أمكن - و توثيق الآراء و الأقوال و إرجاعها إلى مصادرها الأصلية. و نعني بالمصادر الأصلية المصادر الدرجة الأولى للفِرَق و الأشخاص، و في الدرجة الثانية الرجوع إلى كتب المعاجم و التراجم و بيلوغرافيا الفِرَق و المذاهب.

### ٤. إضافة بعض العناوين الفرعية

قَطَعْنَا النَصَّ إلى فقرات و مقاطع، و استحدثنا العناوين التي تعيّن على فهم النص. و كل ما أضفناه من عناوين وضعناه بين معقوفين، و اكتفينا بالإشارة إليه في هذه المقدمة.

### ٥. إدراج حواشي العلماء المشهورة على شرح التجريد

و مع كثرة الحواشي على شرح القوشجي، إلا أننا اخترنا ما هو أكثر أهمية، كحاشية المولى جلال الدين الدواني، و شمس الدين محمد بن أحمد الخفري، و الفياض اللاهيجي. و أما حاشية المولى أحمد الأرديلي التي تعدّ من الحواشي القيّمة، و لكن لما كانت قد طبعت طبعة مستقلة مصحّحة، لم نر من المناسب درجها بصورة نائمة، بل اقتصرنا على إضافة بعض الحواشي و التعليقات بصورة انتقائية.

و من المناسب أن نشير هنا إلى إمكانية تصنيف حواشي المحقق الأرديلي إلى ثلاث طوائف رئيسية: طائفة من الحواشي ناظرة إلى متن تجريد الاعتقاد، و الطائفة الثانية ناظرة إلى آراء و نظريات الفخر الرازي التي تعرّض لها بمناسبة الموضوع، و الطائفة الثالثة انصبّت حول كلمات و عبارات الشارح القوشجي. و قد اقتصرنا هنا على درج أهمّ الحواشي و التعليقات من الطائفة الثالثة خاصة.

## ٦. إضافة بعض الحواشي على المقصد الخامس (في الإمامة)

من الأمور المهمة التي قمنا بها إضافة بعض الحواشي على المقصد الخامس من الكتاب، و التي صنفناها إلى صنفين:

١. الحواشي التوضيحية: حاولنا في هذا القسم من الحواشي توضيح مراد الشارح، و بيان العبارات التي اكتنفها الغموض و الإبهام، بما ييسر فهمها و فكّ الإبهام عنها.
٢. الحواشي النقدية: و قد مثل هذا النوع من الحواشي القسم الأكبر من التعليقات و الهوامش في المقصد الخامس من الكتاب. و يمكن الإشارة هنا إلى عاملين ضاعفا من ضرورة تدوين هذا النوع من الحواشي:

العامل الأول: جنوح الشارح أحياناً لتفسير المتن تفسيراً يؤذي إلى تعرضه للنقد و الإشكال. و من هنا حاولنا من خلال تدوين الحواشي النقدية تلافي هذه الظاهرة و تفسير العبارة بنحو لا يتوجّه معه النقد و الإشكال إلى المتن. و هذه طريقة مجبذة و منهج صحيح يقوم على قاعدة الحمل على الصحة؛ إذ ينبغي توجيه العبارة - مهما أمكن - بالاتجاه المناسب، و حملها على المعنى الصحيح البعيد عن الطعن و الإشكال.

و العامل الثاني: أنّ المقصد الخامس من الكتاب يدور حول محور الإمامة، الذي يمثل مركز الخلاف بين الشيعة و الفرق السنية - الأعم من الأشاعرة و المعتزلة - حيث سعى القوشجي و بكل ما أوتي من قوة للدفاع عن النظرية الأشعرية التي تمثل رأي المذهب الذي يتسبب إليه، بل يمكن القول بأنّ الهدف الأساس - أو أحد الأهداف - من وراء شرحه للكتاب يكمن في إبطال النظرية الشيعية و الدفاع عن وجهة النظر الأشعرية في باب الإمامة. و قد مثل الرد على الإشكالات التي أثارها في المقصد الخامس، العمود الفقري لتلك الحواشي النقدية.

و قد بذلنا قصارى جهدنا في هذا القسم في عرض كلمات و آثار متكلمي الشيعة مع التلخيص أحياناً و التصرف أحياناً أخرى. كذلك قمنا - أحياناً قليلة - بالردّ المباشر على آراء الشارح و نقد



نظرياته.

## ٧. ترجمة الأعلام والفرق

وقد نعزّض الفاضل القوشجي - حسب مقتضى الموضوعات المبحوثة و المسائل الخلافية الكثيرة بين المتكلمين - لذكر أسماء الكثير من المتكلمين و الفرق الكلامية. كذلك قام بذكر الكثير من الأسماء من غير المتكلمين بمناسبة ذكره للحوادث التاريخية و نقل الروايات. من هنا قمنا - إتماماً للفائدة و جرياً على الرسم المتعارف بين المحققين - بترجمة و شرح حال كلّ من المتكلمين و الفرق الكلامية المذكورة، و أدرجناه مع الهوامش، و قد اقتصرنا في ترجمة سائر الأعلام على ترجمة من لم يحظ بشهرة عامة.

## ٨. الفهارس الفنية

و هي تشتمل على:

١. فهرس الآيات الكريمة؛
٢. فهرس الأحاديث الشريفة و المنقولات؛
٣. فهرس الأعلام؛
٤. فهرس المصطلحات و المفردات الفنية؛
٥. فهرس الفرق و القبائل و الجماعات.

## النسخ المعتمدة و منهجنا في التصحيح (أ) نسخ شرح التجريد للقوشجي

١. النسخة «أ»: محفوظة في مدرسة الإمام الخوئي بالمشهد الرضوية المقدسة، رقمها ٣٢، فيلمها في دار إحياء التراث الإسلامي، برقم ١٥٤٣. هذه النسخة سقط أكثر من صفحة من ابتداءها. و الظاهر أن آخر النسخة يكون بخط القوشجي نفسه.
٢. النسخة «ب»: محفوظة في دار إحياء التراث الإسلامي، رقمها المسلسل ١٥٤٥. كاتبها مجهول. تاريخ الاستساخ: ذي القعدة سنة ٨٦٥ هجرية في بلدة سمرقند.
٣. النسخة «ت»: محفوظة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي رحمته الله، رقمها المسلسل ٤٢٥١. كاتبها: إسماعيل الباهلي. تاريخ الاستساخ: ٢٦ ذي القعدة سنة ٨٧٧ هجرية.
٤. النسخة «ث»: محفوظة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي رحمته الله، رقمها المسلسل ٦٧٣١. كاتبها: حيدر محمد الكاتب. تاريخ الاستساخ: ربيع الأول سنة ٩٦٠ هجرية.
٥. النسخة «ج»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٠٣٩٦ (من النسخ الخطية المفهرسة). كاتبها: علي بن لطف الله العماد الحسيني. تاريخ الاستساخ: سنة ٩٦٢ هجرية.
٦. النسخة «ح»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها المسلسل ٢٧٨٥. بداية النسخة: حديث الغدير في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام. كاتبها: حيدر محمد الكاتب. تاريخ الاستساخ: ٥ ربيع الثاني سنة ٩٧٣ هجرية.
٧. النسخة «خ»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ٣١٦٦١. أهداها

## ٤٦ شرح تجريد العقائد/المقصد الأول: في الأمور العامة

السيد محمد صادق الطباطبائي، كاتبها مجهول، تأريخ الاستساخ: ٢٠ ذي القعدة سنة ١٠١٠ هجرية.

٨ النسخة «د»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بتهران، رقمها ١٠١٣٤ (من النسخ الخطية المفهرسة). بداية النسخة: المقصد الثاني في الجواهر والأعراض. كاتبها: عبدالله العلياري. تأريخ الاستساخ: اليوم الثالث من شهر رمضان سنة ١٢٥٩ هجرية. وللتأكد من صحة النص راجعت المتن في الشروح - المطبوعة - التالية:

٩. النسخة «ذ»: الطبع الحجري، بهامشها حواشي ملاجلال الدين الدواني، محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بتهران، رقمها ٣٢٦٨، كاتبها: كلب علي بن عباس القزويني. تأريخ الاستساخ: ٢ شوال سنة ١٢٧٤ هجرية.

١٠. النسخة «و»: أوفيت من الطبع الحجري، كاتبها: كلب علي بن عباس القزويني. تأريخ الاستساخ: سنة ١٢٨٥ هجرية، من منشورات: رضي، بيدار، عزيزي، في بلدة قم.

١١. النسخة «ز»: الطبع الحجري، كاتبها: عبدالفتاح بن عبدالرحيم. تأريخ الاستساخ و الطبع: سنة ١٣٠٧ هجرية، من منشورات مطبعة الحاج أحمد آقا كتاب فروش، في بلدة تبريز.

١٢. النسخة «س»: النسخة المصححة لكشف المراد، صححه آية الله حسن زاده الآملي، من منشورات مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة. تأريخ الطباعة: سنة ١٤٠٧ هجرية.

١٣. النسخة «ش»: النسخة المصححة لتجريد الاعتقاد، صححه محمد جواد الحسيني الجلاي، من منشورات دار الإعلام الإسلامي، تأريخ الطباعة: سنة ١٤٠٧ هجرية.

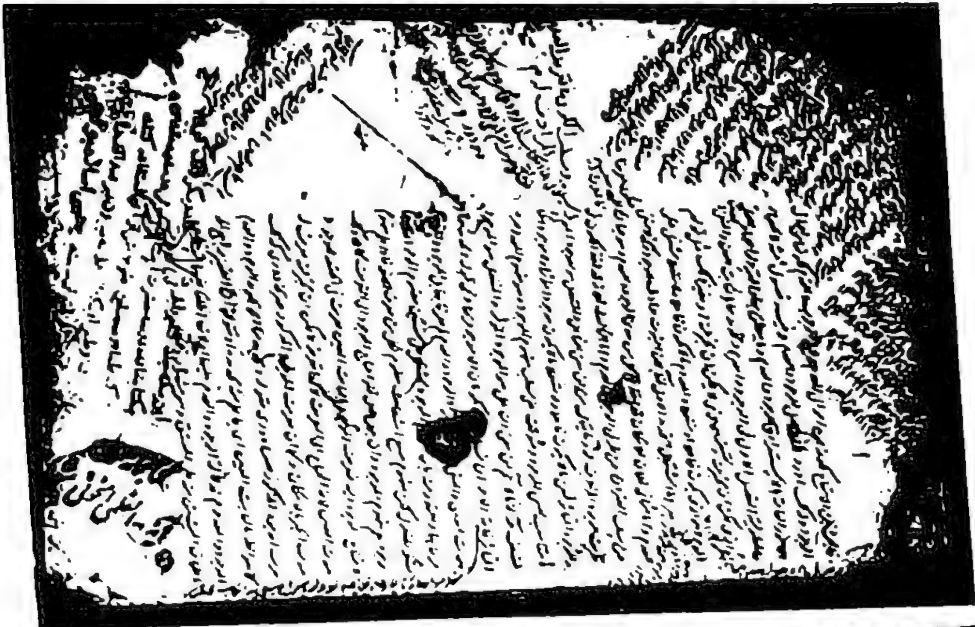
١٤. النسخة «ق»: كتاب «البراهين الفاطمية في شرح تجريد العقائد الساطعة»: نقل المصنف في المجلد الثالث (من الصفحة ٣٢٠ إلى الصفحة ٣٥١) المقصد الخامس من كتاب شرح التجريد (بداية من قوله: «و هما، أي: العصمة و النص، مختصان بعلي ﷺ إلى آخر ما ذكره من مطاعن عثمان، أي: «و قوله: إنه [عثمان] يدخل الجنة بغير حساب»).

مراجعة الآثار الجانبية: إنَّ الشارح ينقل في مواطن كثيرة عبارات بعض المتكلمين نصّاً، و في مواطن أخرى تراه يقتبس العبارة مع تصرفات طفيفة جداً بما يقتضيه وضع العبارة في سياقها ضمن الأبحاث، أو تبديل الشرح غير المزجي بشرح مزجي، و في مواطن ثالثة يكتفي بأخذ المضمون فقط دون العبارات، حيث يصوغ المضمون المقتبس بصياغة جديدة. فراجعنا تلك المصادر لغرض كشف ما هو الأصحّ أو الصحيح من بين النسخ الموجودة في أيّ موطن، من باب جمع القرائن و الشواهد. و المصادر التي كثر نقله منها نصّاً أو مع تصرفات طفيفة هي: شرح المقاصد للفتازاني، و شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، و كشف المراد للعلامة الحلبي، و الشرح القديم للأصفهاني.

## ب) نسخ حاشية الدواني

١. حواشي النسخة «ذ» من نسخ شرح التجريد للقوشجي.
٢. حواشي النسخة «ر» من نسخ شرح التجريد للقوشجي.
٣. حواشي النسخة «ز» من نسخ شرح التجريد للقوشجي.
٤. النسخة «ص»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدسة، رقمها ٣٥٩٦٦، كاتبها و تاريخ الاستساخ مجهولان.
٥. النسخة «ض»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدسة، رقمها ١٠٦٥٦، كاتبها و سنة الاستساخ مجهولان.
٦. النسخة «ط»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدسة، رقمها ٤٦٥، كاتبها و تاريخ الاستساخ مجهولان.
٧. النسخة «ظ»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدسة، رقمها ٤٦٧، كاتبها: محمد رضا بن محمد منصور الحسيني الرضوي. تاريخ الاستساخ: ١٢ رمضان سنة ١١١٥ هجرية.

١. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (أ)







٤. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ث)



مختار من بحار

تَبَّ اَعْمٰی حَضْرَتِ اَبِی اَسَدٍ

هذا ما تقدم ذكره من  
التي هي في الحقيقة  
التي هي في الحقيقة  
التي هي في الحقيقة

هذه نسخة من الكتاب بخط يدي، وهو من المخطوطات النادرة التي  
وجدتها في مكتبة أبي عبد الله في بغداد، وقد كان هذا الكتاب  
من الكتب التي كانت تدرج في كتب الفقه والحديث.

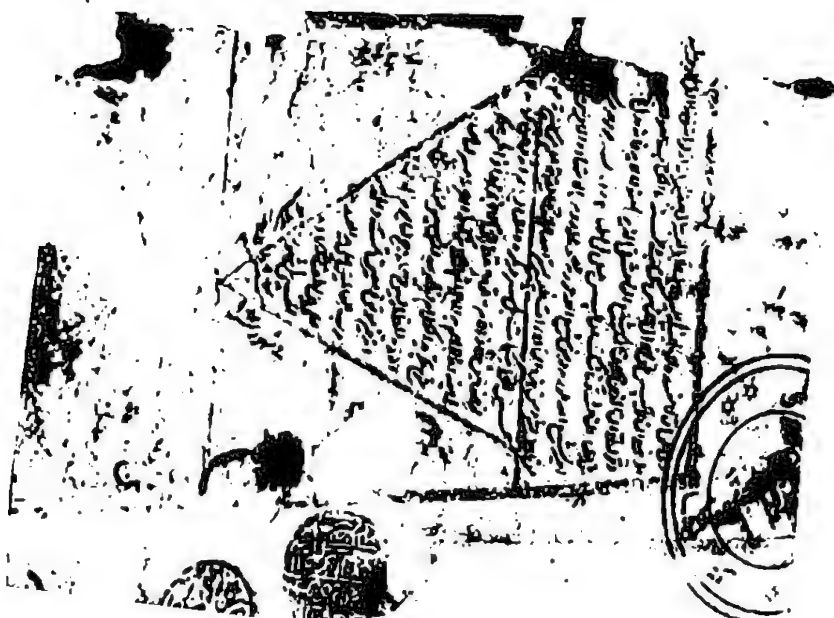
برای

[illegible]

الحمد لله الذي هدانا لهذا  
 الذي كنا لنهتدي لہ

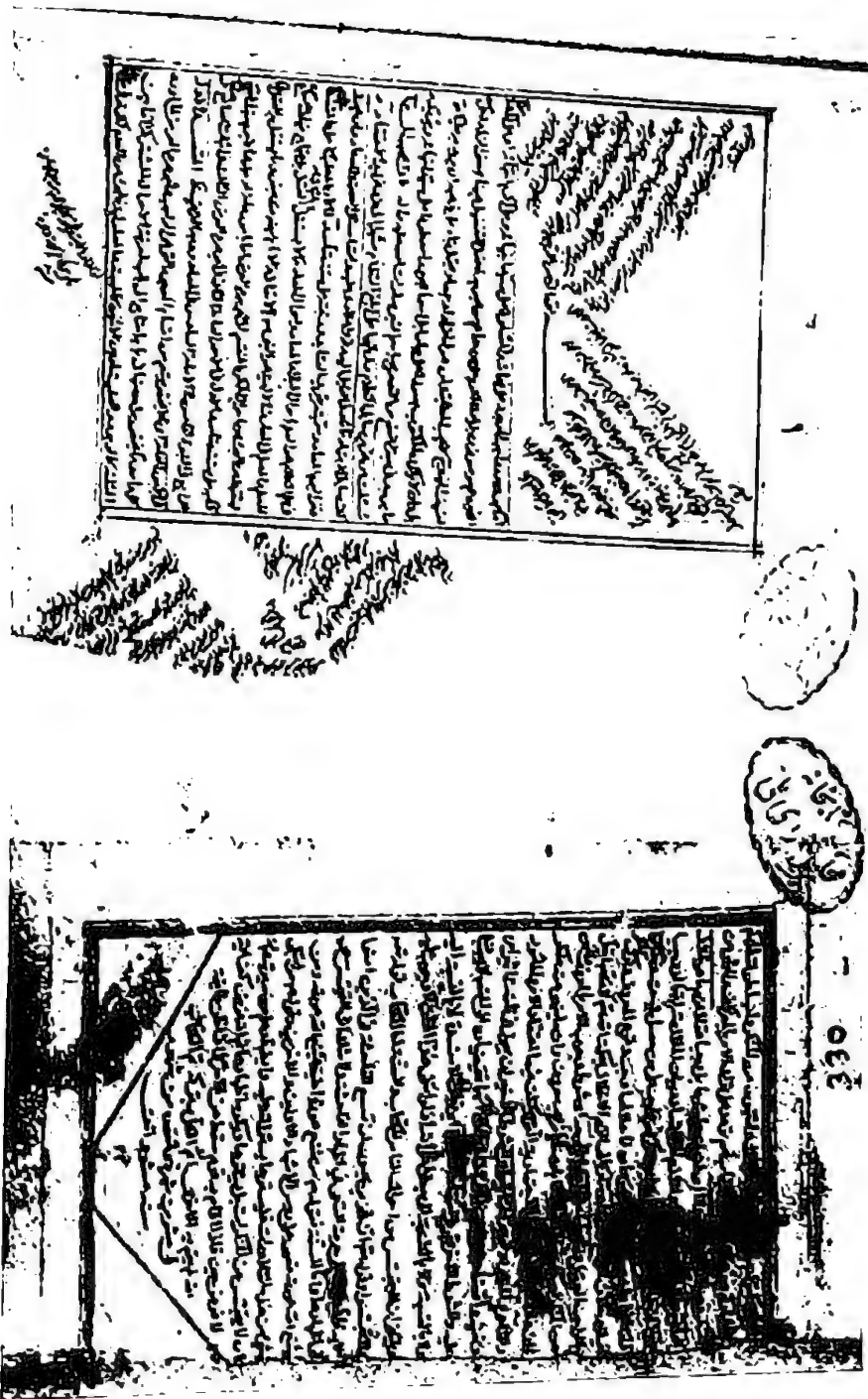


٥. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ج)



٦. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ح)

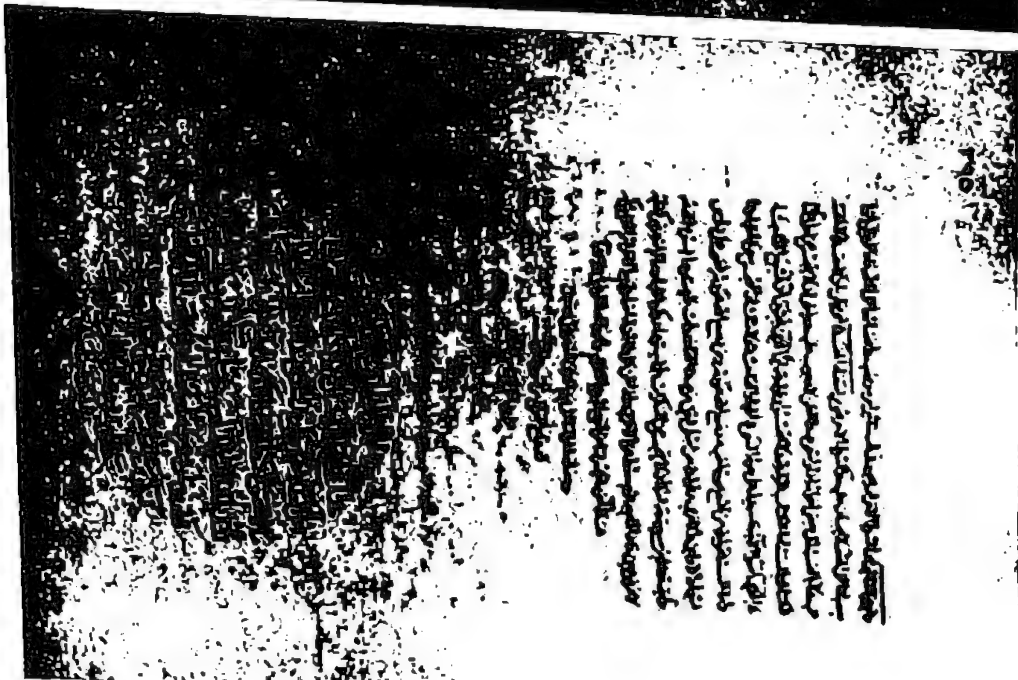
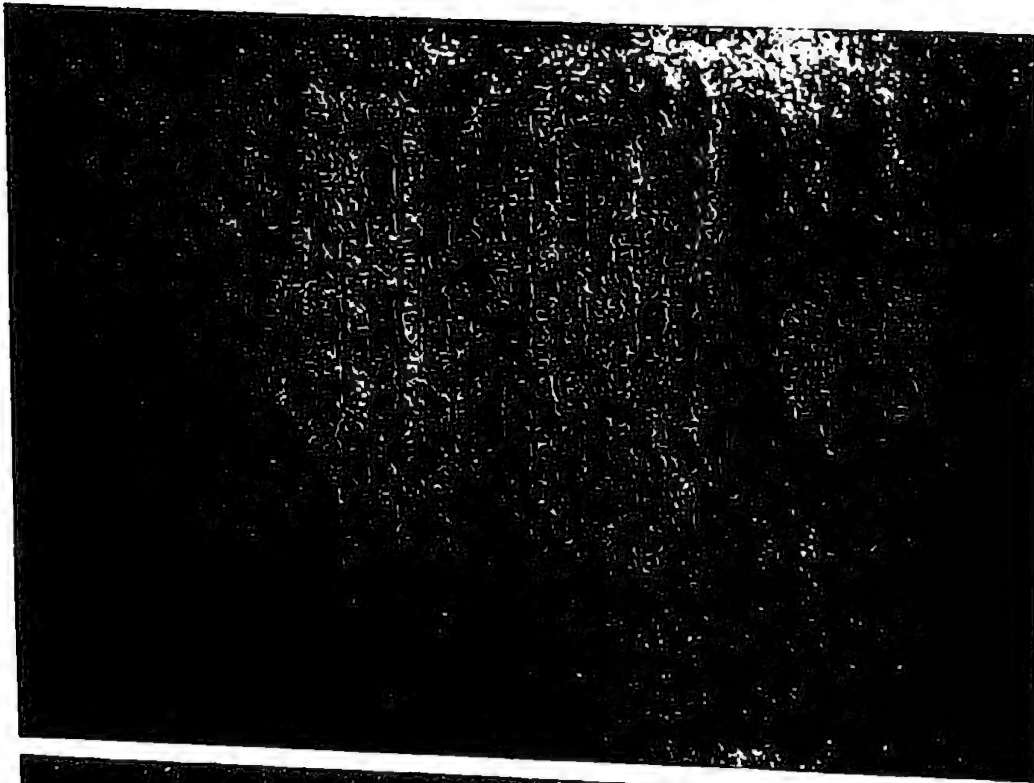
٧. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (خ)





الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ذ)

١٠. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ر)



الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ز)

[illegible]

12/12/12

[illegible][illegible]









卷之四

[illegible]

572  
1872

کتابخانه سندرمی  
چراغ

۵۷۱۱  
۱۲۷۱

[illegible]

## ج) منهجنا في تصحيح النص

أشهر طرق المقابلة و التصحيح للنسخ الخطية طريقتان:

١. الطريقة الأولى: يصار في هذه الطريقة إلى اختيار إحدى النسخ لتمثل متن الكتاب و يطلق عليها عنوان «نسخة الأصل»، و بعد المقارنة بينها و بين النسخ الأخرى تسجل الفروق و الاختلافات مع سائر النسخ في هامش الصفحة. و ما في الهامش يعكس إحدى حالات ثلاثة:  
الف: الحالات التي يكون فيها المتن إما غير صحيح أو مرجوحاً أو ناقصاً، و ما في النسخ الأخرى هو الصحيح أو الأصح أو الأكمل.  
ب: الحالات التي يكون المتن هو الصحيح أو الأصح أو الأكمل قياساً مع النسخ الأخرى؛ فإنها إما غير صحيحة أو مرجوحة أو ناقصة.

ج: الحالات التي لا ترجع النسخ - نسخة الأصل و غيرها - بعضها على البعض الآخر.

٢. الطريقة الثانية: يعتمد في هذه الطريقة على إعداد متن مصحح مستلاً من جميع النسخ الموجودة، مع ذكر مواطن الاختلاف في الهامش. و من الملاحظ في هذه الطريقة أنه لا تبقى أية موضوعية لأي نسخة من النسخ، بل تعتمد جميع النسخ في إعداد نسخة الأم و المتن الأصلي. و هذا يعني أن المتن المعدّ يحمل خصائص و مزايا كافة النسخ من جهة، و من جهة أخرى توضع تحت متناول القارئ نسخة خالية من العيوب و الإشكالات. و الملاحظ أن الهوامش في هذه الطريقة لا تخرج عن إحدى صورتين:

الف: المواطن التي يشار فيها إلى الخطأ أو النقص في بعض النسخ في تلك الموضوعات.

ب: الموارد المرجوحة، و - على أفضل الحالات - المواطن التي لا ترجع على ما في المتن.

**المنهج المختار:** قد اعتمدنا في هذا التحقيق الطريقة الثانية من التحقيق التي لا تخفى ميزتها على الطريقة الأولى. و في هذه الطريقة لا يرى القارئ حاجة إلى المراجعة المكثرة للمتن مما يوفر له الاستقرار الذهني و الابتعاد عن التشويش الفكري.

و رمزنا للنسخ المخطوطة بالرموز الف، ب، ت، ث، ... و أثبتنا اختلاف النسخ مع ذكر عبارة النسخ الأخرى في الهامش.

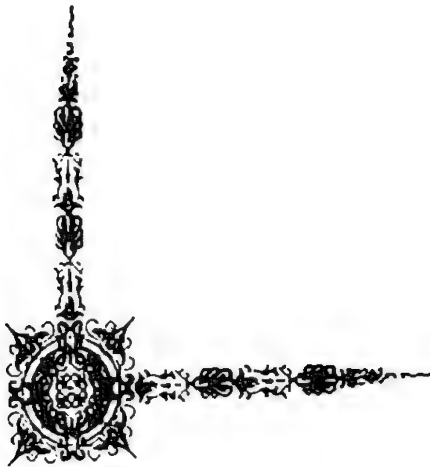


# المقصد الأول: في الأمور العامة

الفصل الأول: في الوجود والعدم

الفصل الثاني: في الماهية ولو احققها

الفصل الثالث: في العلة والمعلول



بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين<sup>١</sup>

## [مقدمة الشارح]

خير الكلام حمد المَلِكِ العَلام، بما أبدع العالم على أحسن وجهٍ ونظام، خلق الأرض و  
السموات العُلى بقدرته القاهرة، و جَعَلَ الأمر ينزل ينهَن بحكمته الباهرة، و فَضَّل العالمين على  
العالمين، و هداهم سبيل الرشاد، و كَرَّمهم طريق<sup>٢</sup> النجاة، في معرفة المبدأ و المعاد.  
ثم الصلاة على رسوله الذي أظهر الشرائع النبوية بالحُجَج القاطعة، و أبان النواميس الإلهية  
بالبراهين الساطعة، و على آله و أصحابه الذين خَصَّوا بالتجريد و التفريد، عن الشكوك و الشبه في  
أسرار الإيمان و التوحيد.

و بعد<sup>٣</sup>؛ فَإِنَّ أسبغ الأيادي و أفضل النعم، و أنفس الجواهر المودعة في بني آدم، هو العلم  
الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى، و بلغ المقصد الأقصى، و نسيم الذروة العليا؛ فَإِنَّه من  
جلائل الصفات الألوهية، و خواص سمات الربوبية، و هو للإنسان أفضل الذخائر و السعادات، و  
أكمل الفضائل و الكمالات، و كيف لا؟ و قد ورد في فضائله و مناقب أهله آيات محكمات و  
أحاديث متواترات.

و علم الكلام الذي هو أساس الشرايع و الأحكام، و مقياس قواعد عقائد الإسلام، و أجل  
العلوم<sup>٤</sup> و أنتم الرسوم، أقومها أصولاً و فروعاً، و أقواها حجةً و دليلاً، و أجلها محبةً و سيلاً، و أغز  
ما يرغب فيه و يفرح عليه، و أهم ما يناخ مطايا الطلب<sup>٥</sup>؛ إذ به يعرف أحوال المبدأ و المعاد و

---

١. ذ: - و به نستعين. ز: + و هو معين.

٢. ج: بسلوك طريق.

٣. ج: - و بعد.

٤. ج: + و موضوعاً.

٥. ز، ذ: + و لديه.

أسرارها، و به يكشف عن وجوه حقائق الماهيات أَسَارُهَا، و يعلم منه أحكام الشريعة النبوية<sup>١</sup> الطاهرة، و به يحصل الوقوف بأحوال الإنسان في النشأة الأولى و الآخرة، فمنه الاطلاع على مشاهدات الملوك و مغيبات الملكوت، و به يظهر أسرار اللاهوت، و ينتهك أَسَارُ الجبروت، فهو أولى بأن يصرف عنان الهمة نحو تحصيله، و يضرب أذيال الطلب على منطقة الاجتهاد و تكميله. هذا، و إنَّ كتاب التجريد، الذي صَنَفَه في هذا الفن المولى الأعظم و الجبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المنألهين، نصير الحق<sup>٢</sup> و الدين، محمد بن محمد الطوسي - قدس الله نفسه، و رُوح ربه - تصنيفٌ مخزونٌ بالعجائب، و تأليفٌ مشحونٌ بالغرائب، فهو و إن كان صغير الحجم و جيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل اليان، رفيع المكان، حَسُنَ النظام، مقبول الأئمة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأمصار<sup>٣</sup>، و لم يأت بشبه الفضلاء في القرون و الأدوار، مشتملٌ على إشارات إلى مطالب هي الأُمّهات، مشحونٌ بتنهيات على مباحث هي المهمّات، مملؤٌ بجواهر كلّها كالنصوص، و محتوٍ على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمنٌ لبياناتٍ معجزة، في عبارات موجزة، و تلويحات راقية لكلمات شائقة.

يفجر ينبوع السلاسة من لفظه      و لكن معانيه لها السحر يسجد

و هو في الاشتهار كالشمس في راتعة النهار، تداولته أيدي النظّار، و سابقت في ميادينه جياذ الأفكار.

نَمَ إنَّ كثيراً من العلماء، و جمّاً غفيراً من الفضلاء، و جَهِوا نظرهم إلى شرح هذا الكتاب و نشر معانيه، و الفحص عن دلائله و الكشف عن مبانيه، و صرفوا هِمَمَهُم إلى إيضاح مشكلاته و إفصاح معضلاته، و بذلوا الطاقة في كشف غطّاله، و هتك ستره و غشائه.

و من تلك الشروح الطيفها ملكاً و أحسنها منهجاً، هو الذي صَنَفَه العالم الرّئاني و الجبر

١. ج: - النبوية.

٢. ج، ز: + دو الملة.

٣. ج: لم يظفر يمينه علماء الأعصار و لم يقره. ز: علماء الأعصار و لم يأت بشبه الفضلاء.

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٦٧

الصمداني، مولانا شمس الحقّ والملة والدين، محمود الأصفهاني<sup>١</sup> طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه؛ فإنه بقدر طاقته حام حول مقاصده، وبقدر وسعه جال في ميدان دلائله وشواهده، وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا، ولمثل هذا فليجتهد أرباب البصائر والنهي، حتّى أن السيد الفاضل الكامل، كاشف معضلات المسائل، مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني<sup>٢</sup> - تغمّده الله بغفرانه وأسكنه فراديس جنانه - قد علّق عليه حواشي يشتمل على تحقيقات رائقة، وتدقيقات ذاتقة شائقة،

١. جاء في التّسخ: «محمّد بدل محمود»، والصحيح ما أثبتناه، كما صرّح به في نسخ الشرح القديم. و ضبطه الزركلي في «الأعلام» هكذا: محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو النّاء، شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني. ولد بأصبهان عام ٦٧٤ هـ / ١٢٧٦ م وتوفي بالقاهرة عام ٧٤٩ هـ / ١٣٤٩ م. مفسّر، عالم بالكلام والعقليات. له الكثير من المصنفات. راجع عنه: الأعلام ٧: ١٧٦، الدرر الكامنة ٤: ٣٢٧، بغية الرعاة ٣٨٨، البدر الطالع ٢: ٢٩٨، شذرات الذهب ٦: ١٦٥.

٢. هو: علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف، فلكي وعالم حياة وفقه وموسيقى وفيلسوف ولغوي. ولد في تاجو قرب أستراباذ عام ٧٤٠ هـ وقد تلقى العلم على شيوخ العربية، واهتم اهتماما خاصا بتصنيف العلوم، وكذلك بعلم الفلك، وكان من أهم العلماء الذين تأثر بهم في علم الفلك الجفميني وقطب الدين الشيرازي والطوسي، وقد تناول رسائل هؤلاء العلماء بالشرح والتبسيط لإيمانه بأهمية هذه الرسائل وجوب تداولها بين طلاب العلم. قدمه التفتازاني للشاه شجاع بن محمد بن مظفر فانتدبه للتدريس في شيراز عام ٧٧٩ هـ وقد عاش معظم حياته في شيراز، وعندما استولى تيمورلنك على شيراز عام ٧٨٩ هـ انتقل الجرجاني إلى سمرقند وظل هناك حتى توفي تيمورلنك عام ٨٠٧ هـ فعاد إلى شيراز وتوفي بها عام ٨١٦ هـ. من المعروف أن للجرجاني أكثر من خمسين مؤلفاً في علم الهيئة والفلك والفلسفة والفقه ولعل أهم هذه الكتب: كتاب التعريفات، وهو معجم يتضمّن تحديد معاني المصطلحات المستخدمة في الفنون والعلوم حتى عصره. من مؤلفاته الأخرى: رسالة في تقسيم العلوم؛ خطب العلوم؛ شرح كتاب الجفميني في علم الهيئة؛ شرح الملخص في الهيئة للجفميني؛ شرح التذكرة النصيرية وهي رسالة نصير الدين الطوسي؛ تحقيق الكليات. انظر: الفهرست للامع للسخاوي ٥: ٣٢٨ - ٣٣٠؛ البدر الطالع ١: ٤٨٨ - ٤٩٠؛ الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ١٢٥ - ١٣٧؛ معجم المؤلفين ٧: ٢١٦؛ الأعلام للزركلي ٥: ١٥٩ - ١٦٠؛ هدية العارفين ١: ٧٢٨ - ٧٢٩ كشف الظنون ١: ٧٢٠ و ٨٥١ ٢: ١١٧٧.



يتَجَرَّ من ينابيع تحريراته أنهار الحقائق، ويتحدَّر<sup>١</sup> من علو تقريراته سيول الدقائق. ومع ذلك، كان كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقياً على حالها<sup>٢</sup>، وجليلاً من مكنونات كنوزه لم يقع نظره ناظر على ظلالها<sup>٣</sup>، مخدرات فوائده محجوبة عن الأذهان، لم يطمئن إنس قبلهم ولا جان<sup>٤</sup>، وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة، وغرائب أسناره في خمار الغيب مخمورة، بل كان الكتاب باقياً على ما كان من كونه كنزاً مخفياً، و سرّاً مطويّاً، كدرة لم تنقب، ومهرة لم تُركب؛ لأنه كتاب غريب في صناعته، عجيب في وشيته، تضاهي الألغاز لغاية إيجازه، ويحاكي الإعجاز في إظهار المقصود وإبرازه، لا ينكشف معناه إلا للأوحد من الفضلاء، ولا يتضح مغزاه إلا للألمعي من الأذكياء.

وإنني بعد أن صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطراً من عمري، ووقفت على الفحص عن دقائقه قدراً من دهرى، فما من كتاب في هذا العلم إلا تصفحت بينه وبينه، وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن إلا تعرّفت عنه وسميته، أبت نفسي أن تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الإبهام، وتكون تلك الروائع<sup>٥</sup> في خفاء من الأفهام، فأبيت أن أشرحه شرحاً يدلُّ صاعته، ويكشف عن وجوه خرائده نقابه، ويتضمن ما فيه من غوامض أسرارهِ، ويبيِّن ما فيه من اللطائف التي وراء أسناره، وأضيف إليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر، وزوائد استبطنتها بفكري القاصر، وخاطري الفاتر.

١. ز: «يتحدَّر».

٢. ج: «حالها».

٣. ج: «اطلاعها».

٤. اقتباس من سورة الرحمن: ٥٦.

٥. ر، ج، ذ: - «باقياً».

٦. خبر لقوله: «إنني بعد أن...».

٧. ج: «الروائع».

فتصدّيت بما عنيّت، وعمدت لما قصدت، فحاز بحمد الله كما يحبّه الأوداء، و يرتضيه الأجناء والأخلاء، شرحاً شارحاً للطائفه وحقائقه، كاشفاً للأستار عن وجوه نُكَيْتِه و دقائقه، لا مُطَوَّلًا فيمِلُّ إملالاً، و لا مختصراً فيخِلُّ إخلالاً، مع تقرير لقواعده، و تحرير لمعاقده، و تفسير لمقاصده، و تكثير لفوائده، و بسط لموجزه، و حلّ لملغزه، و تقييد لمرسله، و تفصيل لمجمله.

و ما الفوز بهذه السعادة العظمى و الكرامة الكبرى إلا بيا من الدولة السلطان الأعظم و الخاقان المعظم، مالك رقاب الأمم، خليفة الله في العالم، باسط مهاد العدل و الإنصاف، هادم أساس الجور و الاعتساف، والي لواء الولاية في الآفاق، مالك سرير الخلافة بالإرث و الاستحقاق، المجتهد في إعلاء سرادق الأمن و الأمان، الممثل بنص<sup>١</sup> 'إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ'<sup>٢</sup>، مغيث الدنيا و الدين، سلطان أبو سعيد كوركان، لا زالت الآفاق مشرقةً بأنوار معدلته، و أغصان الخيرات مورقةً بسحاب مرحمته، إعانته<sup>٣</sup> نحو حماية أهل الإسلام معطوفةً، و همته العليا إلى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفةً، قد اتصف من الأخلاق بأزكاها و أرضاها، و من الهِمَم بأعلاها و أسناها، عبثه العلية محطّ رجال الأفاضل، و سدّته السنية مجمّع آمال الأماجد و الأماثل. شعرو:

هو الملك المنصور رأياً و رايةً	سجاياه إقدام و حزم و نائل
يلوذ به الأحرار من كل خطّة	و يأوى إلى عالي ذراه الأماثل
فيمناه بحرّ موجّه متلاطم	ولقياه بدر ضوئه <sup>٤</sup> متكامل
فما الشمس إن قست به مستيرة	ولا الصبح وضّاح ولا البدر كامل

من تحلّى بمحبته<sup>٥</sup> فهو في طلح من الآمال منضودّ، و من تحلّى بمودّته فهو في ظلّ من النعيم

١. ج: النص.

٢. النحل: ٩٠.

٣. ر، ذ: أعتة عتابته.

٤. ج، ذ، ر: ضوء بدره.

٥. ج: تجلّى لمحبته.

## ٧٠ • شرح تجريد العقائد/المقصد الأول: في الأمور العامة

المقيم ممدود، بنان أعدائه مؤسس على شفا جُزِفَ هار<sup>١</sup>، و عمران أوليائه مرضص في جنات تجري من تحتها الأنهار<sup>٢</sup>.

فالحمد لله الذي فضله على السلاطين تفضيلاً، وآتاه ما كان من الفضائل جملةً و تفصيلاً، و شرفه بأكرامة ظاهرة الإشراق و الطلوع، و خصه بأرومة طاهرة الأعراق و الفروع، و جعل السنة الفضلاء بشر ثنائه منطلقة، و رقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة. اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال، و معاهد الإقبال، و معادن اليمن و الكرامة، و مواطن الأمن و السلامة، و زده توفيقاً على تربية العلماء، و تقوية الفضلاء، و اجعل ما يتواصل إلى ذوي العلم من نعمة<sup>٣</sup> مشكوراً، و ما يتواتر إلى أهل الفضل من كرمه مبروراً، من قال آمين أبقى الله مهبته؛ فإن هذا دعاء يشمل البشري.

### [مقدمة الماتن]

(أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه، و الصلوة على سيد أنبيائه<sup>٤</sup>، و على أكرم أحبائه<sup>٥</sup>) أي: على آله و أصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من مجوبيه. فأفعل التفضيل هاهنا بمعنى الزيادة على من أضيف إليه، و حيثن<sup>٦</sup> لا يجب المطابقة لمن هو له إفراداً و جمعاً.

و يحتمل - بناءً على مذهبه - أن يريد به علياً عليه السلام، بل و أن لا يكون المكتوب<sup>٧</sup> بصورة: «علي»

١. اقتباس من سورة التوبة: ١٠٩.

٢. اقتباس من سورة البقرة: ٢٥.

٣. ر: نعمة.

٤. ش، س: + «محمد المصطفى».

٥. ش، س: «أمنائه».

٦. ث: - «حيثن».

٧. قوله: بل و أن لا يكون المكتوب. أقول: هذا هو الظاهر؛ فإن الشيعة يكرهون الفصل بين النبي (صلى الله عليه و آله) و (ض: + بين) آله بلفظة «علي»، و ينقلون في ذلك حديثاً، و أيضاً هو بصدد الاختصار، و

حرفاً<sup>١</sup> جازاً، بل اسماً مجروراً، معطوفاً على: سيد أنبيائه، و يؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي ﷺ.

(فإنني مجيب إلى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام، و ترتيبها على أبلغ النظام<sup>٢</sup>، مشيراً إلى غرر فرائد<sup>٣</sup> الاعتقاد، و كتبت مسائل الاجتهاد، ممّا قاذني الدليل إليه، و قوي اعتمادي عليه، و الله أسأل العصمة و السداد، و أن يجعله ذخراً ليوم المعاد<sup>٤</sup>، و سقيته بتجريد العقائد<sup>٥</sup>، و رتبته على ستة مقاصد).

لما كان المطلب الأعلى و المقصد الأقصى<sup>٦</sup> في علم الكلام، هو العلم بأحوال المبدأ و المعاد، و أحوال المعاد ممّا لا يستقلّ بإثباتها العقل<sup>٧</sup>، بل يحتاج فيها إلى السماع من المعلم، و المعلم في

لا حاجة في هذا العطف إلى إعادة الجار. و إنما اكتفى بعلي كرم الله وجهه (ض: عليه السلام) فيه (ض: - فيه) مع اشتراك غيره في استحقاق الصلاة اكتفاءً بالأصل روماً للاختصار (ض: لروم الاختصار)، رعاية بنوع من (ض: رعاية لنوع) براعة الاستهلال كما في القريتين الأولين (الدواني).

١. خ: - حرفاً.

٢. س، ش: «نظام».

٣. س، ش: «فوائد».

٤. س، ش: قوله: «و الله أسأل العصمة و السداد و أن يجعله ذخراً ليوم المعاد» متأخر عن قوله: «و سقيته بتجريد العقائد».

٥. س، ش: «الاعتقاد».

٦. ث: «المقصد الأقصى و المطلب الأعلى». أ، ذ، ز، ر، ت، خ: «المقصد الأعلى و المطلب الأقصى».

٧. قوله: و أحوال المعاد ممّا لا يستقلّ بإثباتها العقل. أقول: قيل: العقل لا يستقلّ بأكثر أحوال المعاد و إن استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن (ز: كئيل اللذة و الألم بعد خراب البدن)، و لذلك أثبتته الحكماء، و يستقلّ بأكثر ما علم من أحوال المبدأ و إن لم يستقلّ ببعضه كالسمع و البصر و لذلك لم يثبت الحكماء. فلو قال: و أكثر أحوال المعاد و بعض أحوال المبدأ ممّا لا يستقلّ بإثباتها العقل لكان أظهر. و (ض: - و) أقول: الظاهر أن مراده المعاد الجسماني؛ فإنه المقصود (ز: المقصد) الخاص بعلم الكلام و العروة الوثقى فيه، بل هو المتبادر إلى الفهم عند إطلاق أهل الشرع و ظاهر عدم استقلال العقل بأحواله و فيه بحث؛ فإن بقاء النفس بعد خراب البدن ليس من أحوال المعاد الجسماني أصلاً و

المعارف الإلهية<sup>١</sup> هو النبي بالاتفاق، والإمام أيضاً عند بعض<sup>٢</sup>، وما يستقلّ باثباته<sup>٣</sup> العقل إنّما يتبطل من البحث<sup>٤</sup> عن أحوال الممكن، المنقسم إلى الجوهر والعرض، إنّما بأمور عامة أو غيرها، لا جرم رتب المصنّف كتابه على ستة مقاصد:

إن كان له نوع تعلّق به، ولذلك لم يذكره المصنّف في بحث المعاد بل ذكره في قسم الجواهر. ولا يخفى أنّه ليس في كلام الشارح إشعار باستقلال العقل بجميع أحوال المبدأ أو بعضها؛ فإنّه قال: وما يستقلّ به العقل، وذلك أعمّ من جميع أحوال المبدأ أو بعضها. وعدم استقلال العقل ببعض أحوال المبدأ لا يقدح في الترتيب؛ إذ لا يتنظم تقديم النبوات على أحوال المبدأ مطلقاً، وكيف تقدّم إثبات الرسالة (ض: الإرسال) على إثبات وجود المرسل، ولا يلائم توسط النبوات بين أحوال المبدأ وما جعله هذا القائل أظهر موقوف على كون أحوال المعاد الجسماني أكثر من أحوال المعاد الروحاني وهو غير ظاهر. لا يقال: لا توقف له على ذلك؛ لجواز أن لا يستقلّ العقل ببعض أحوال الروحاني. لأنّنا نقول: هذا الكلام (ض: كلام) على السند الأخص؛ إذ على هذا التقدير يتوقف على إثبات كون هذا البعض منضماً إلى الجسماني أكثر ممّا يستقلّ به العقل من الروحاني. وهو أيضاً غير ظاهر؛ لأنّ مساق العقل من كلامه يدل على أنّ المعاد الروحاني يستقلّ به العقل؛ حيث قال: ولذلك أثبت الحكماء، فما ذكره الشارح الجليل أظهر في المقصود وأحوط في التجنب عما لا يهّم فيه (الدواني).

١. قوله: في المعارف الإلهية. أقول: أراد بالمعارف الإلهية ما لا يعرف إلا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه، لا المعنى المشهور (الدواني).

٢. ج، خ، ذ، ز، ر: بعضهم.

٣. خ: أو ما يستقلّ به.

٤. قوله: إنّما يتبطل من البحث. أقول: ظاهر العبارة أنّ البحث في قسم الأمور العامة مقصور على الممكنات، وليس كذلك بل يبحث فيه عن الموجود والعلية وغيرهما على وجه يتناول الواجب، وقد صرح بذلك فيما بعد حيث قال: لما أورد كلّ ممّا يختصّ بواحد منها في باب احتياج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة إمّا بين الثلاثة كالوجود والعلية أو بين الاثنين كالمهنية والمعلوية؛ فإنّه صريح في أنّ البحث عما يتناول الواجب والممكن، فمراده بأحوال الممكن أعمّ ممّا يخصه أو يعنه وغيره، كما أنّ المراد بالأمور العامة أعمّ ممّا يعمّ قسمه فقط أو إياهما مع الواجب اعتماداً على ما سيعلم، ولم يفضل ابتداءً روماً للاختصار على مناط الغرض من وجه الحصر والترتيب (الدواني).

الأول: في الأمور العامة؛ الثاني: في الجوهر والعرض؛ الثالث: في إثبات الصانع و صفاته؛ الرابع: في النبوة؛ الخامس: في الإمامة؛ السادس: في المعاد، و وجه الترتيب ظاهر.

(المقصد الأول: في الأمور العامة) أي: ما لا يختص بقسم من أقسام الوجود<sup>١</sup>، التي هي

١. قوله: ما لا يختص بقسم من أقسام الوجود. أقول: لقائل أن يقول: يدخل فيه الكم المطلق؛ فإنه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر؛ فإنها توجد في الجوهر والواجب، بل الكلام أيضاً عند بعضهم (هامش ض: و هم الأشاعرة، و أنا المعتزلة فإنهم قالوا الكلام غير قائم بذاته تعالى بل هو موجد للكلام في الممكنات. منه رحمه الله). لا يقال: المراد وجوده في جميع أفراد (ض: + الثلاثة، أو جميع أفراد) القسمين، و الصفات السبعة (ض: السبع) لا توجد في الأعراض أصلاً و لا في الجمادات من أفراد الجواهر، و الكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد. لأننا نقول: بعد الإغماض عن عدم دلالة اللفظ على ذلك يلزم خروج الكثرة بعين ما ذكر في الكم، و أيضاً يلزم خروج العلة المادية و الصورية و غيرهما، و أنهم جعلوا العلة متما يشترك فيه الثلاثة كما صرح به الشارح، و شمولها لجميع أفراد الجوهر والعرض غير يتن. و يمكن الجواب بأن كون هذه الأشياء من الأمور العامة لا يوجب أن يبحث عنها في هذا القسم؛ إذ ربما لم يتعلق به غرض علمي معتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن أنواعها فقط، نعم إنما يلزم أنه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم. و يؤيده أن المعلوم والمخبر عنه والمعتبر عنه و نظايرها داخله في تفاسير الأمور العامة مع أنه لا يبحث عنها أصلاً، لكن في عدم تعلق الغرض المعتبر به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظراً. لا يقال: قد يبحث عن الكم المطلق في قسم الأعراض؛ لأن البحث عنه هناك ممنوع، لأننا نقول: ذكر ما يتفق من أحواله هناك على سبيل المبدئية، لا من حيث إنها مسائل، غاية ما في الباب أن المصنف ترك ذكر هذه المسائل في قسم الأمور العامة كسائر المسائل المتروكة، ثم ذكرها على وجه المبدئية في قسم آخر كسائر المبادي، و لا حرج فيهما و لا مخالفة للاستحسان. و لعله إنما لم يذكرها في الأمور العامة ليحيل في قسم الأعراض عليها بناءً على أنها مبادي مخصوصة لقليل من المسائل. فالحوالة عليها في هذا البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار. لا يقال: هو لا يختص بقسم من الموجودات فليس أحواله مبادي مخصوصة ببعض. لأننا نقول: هو و إن كان كذلك لكن معظم الحاجة إلى أحواله يندفع ببحث الكثرة، فلا يبقى كثير اعتداد بها من هذه الحثية، بل إنما يبقى الاحتياج الموكد إليها في مباحث نوعه فقط، فلذلك لم يلتفت إلى ذكرها في مسائل الأمور العامة،

الواجب و الجوهر و العَرَض. لما أورد كلاً<sup>١</sup> مما يختص بواحد منها في باب، احتاج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة؛ إيمان الثلاثة، كالوجود و العلية، أو بين الاثنين، كالماهية<sup>٢</sup> و المعلولية. فالبحث عن العدم؛ لكونه في مقابلة<sup>٣</sup> الوجود<sup>٤</sup>، و عن الامتناع؛ لكونه من أحوال العدم، و عن

بل إنما أوردت على سبيل المبدئية في قسم الأعراض، و فيه تكلف. و اعلم أننا سنقر أن الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها، و حيثئذ فاندفاع هذا السؤال ظاهر؛ لأن المبحث عنه في الأعراض هو نفس الكم لا التكتم الشامل الذي هو من الأمور العامة. و بذلك يندفع إيراد آخر و هو أن الكيف يعرض للجواهر و الأعراض مع أنه مذكور في قسم الأمور الخاصة، و كذا الإيراد بالكم المتصل فإنه يعرض للجواهر و المعرض؛ إذ الجسم التعليمي يعرض للجسم الطبيعي و السطح يعرض التعليمي و الخط يعرض السطح (الدواني).

١. خ: «كل واحد».

٢. قوله: كالماهية. أقول: هذا مبني على اعتبار الكلية فيها، و إنما من قال الماهية ما به الشيء هو هو سواء كان كلياً أو جزئياً فقد عدّه من الأحوال المشتركة بين الثلاثة (الدواني).

٣. ت: «مقابلاً».

٤. قوله: فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الموجود قلت: لا حاجة إلى التزام ذلك بناءً على تفسيره؛ فإن العدم - بمعنى رفع الوجود من أحوال الموجود - مشترك بين الجوهر و العرض. و كذا الامتناع إن أريد به ما بالغير أو المطلق الشامل له. لا يقال: المتبادر من العبارة ما يختص بالموجود أو ما يكون من أحوال الموجود من حيث هو موجود و ليس الامتناع و العدم كذلك. لأننا نقول: فيخرج الإمكان و نظائره، و إن أريد ما يكون من أحوال الموجود حال كونه موجوداً بمعنى أنه لا ينافي الموجود، اتجه عليه أن العبارة لا دلالة لها على ذلك أصلاً ثم ما الباعث على هذه الإرادة حتى يلتزم (ض: يلزم) لأجلها كون بعض المباحث تطفلاً؟ فإن قيل: ليس رفع الوجود المطلق و لا الذهني من أحوال الجوهر و العرض بل لا يتصف به شيء أصلاً بحسب نفس الأمر كما حقق في بحث المجهول المطلق، قلنا: قال السيد رحمه الله في حاشية التجريد: «إن كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجوداً ذهنياً لها لم يكن الحكم بكونها معدوماً مطلقاً أو في الذهن مطابقاً للواقع، إلا أن يراد به التقييد بالقوى البشرية، و إن لم يكن ارتسامها فيها وجوداً ذهنياً بل ارتسامها في قوائها، فإن لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجوداً له بل تصوره بكنهه، أمكن صدق ذلك الحكم بلا ريب، و إن كان جميع تصورات الشيء وجوداً له في الذهن على

الوجوب و القدم؛ لكونهما من أحوال الوجود، و لذلك أوردها<sup>١</sup> في فصل<sup>٢</sup> الوجود و العدم.  
(و فيه فصول) ثلاثة؛ لانحصار الأمور العاقبة - بالاستقراء - في الوجود و العدم و ما يتعلق بهما،  
و الماهية و لواحقها، و العلّية و المعلولية.

إنهاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم إلى تقييده بزمان سابق أو لاحق أو ببعض الأذهان. هذا كلامه، و قد جوّز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك الموضع و مع تجويز تلك الاحتمالات كلاً أو بعضاً لا حاجة إلى التزام كون البحث عنه تطفلاً على أنه يمكن أن يقال: مع قطع النظر عما ذكره إن انصاف المفهومات بالوجود المطلق أو الذهني و إن كان دائماً لكن ليس واجباً لذات تلك المفهومات بل ممكناً. و قد صرح أيضاً به السيد قدّس سره في بحث المجهول المطلق. و حينئذٍ فسلب ذلك الوجود عنها ممكن و العدم المطلق من أحوال المطلق الممكنة (ض: أحوالها الممكن) الثبوت لها و لا باعث على حمل الأحوال على الأحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لأجله كون البحث عنه تطفلاً، مع أنه عنوان الفصل به. و بعد اللتبّاء التي يكون البحث عن العدم الخارجي أصيلاً من غير ريبة، فالتزام كون البحث عن العدم مطلقاً تطفلاً غير سديد؛ مع أنه لا حاجة إلى التزام ذلك في (ض: + العدم المطلق و) العدم الذهني أيضاً كما عرفت (الدواني).

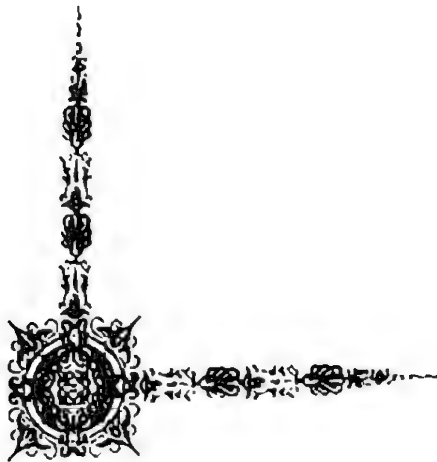
١. ب، ج، خ، ذ، ر، ز: «أوردهما».

٢. أ، ر، ز: «بحث».





## (الفصل الأول: في الوجود والعدم)



## (الفصل الأول: في الوجود و العدم)

(و تحديدهما بـ : الثابت العين و المنفي العين، أو: الذي يمكن أن يخبر عنه و نقيضه) أي: الذي لا يمكن أن يخبر عنه، (أو بغير ذلك) مثل قولهم: الموجود هو الذي يكون فاعلاً أو متفعلاً، و المعدم<sup>١</sup> ما لا يكون فاعلاً و لا متفعلاً، (يشتمل على دور ظاهر).

أما اشتمال التحديد الأول فظاهر؛ لأن الثبوت مرادف للوجود، و كذا النفي للعدم<sup>٢</sup>. و أما الثاني؛ فلأن الإمكان قد أخذ<sup>٣</sup> في كل من حَدَي الوجود و العدم، و هو عبارة عن سلب الضرورة عن طَرَفَي الوجود و العدم، و أما الثالث؛ فلأنه<sup>٤</sup> قد أخذ الكون<sup>٥</sup> في تعريف الوجود المرادف له، و

---

١. خ: + هو.

٢. ذ: مرادف للعدم.

٣. قوله: فلأن الإمكان قد أخذ. أقول: فيه نظر؛ لأن المواد الثلاث لا ينحصر في الوجود، بل يتحقق في كل محمول نسب إلى موضوع، كما حَقَّق في موضعه. فإمكان (ض: و إمكان) الإخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الإخبار عنه و عدمه؛ فإن معناه كونه مخبراً عنه بالإمكان. و الجواب أن معنى كل قضية يرجع إلى ثبوت المحمول للموضوع أو سلب ثبوته له، فإمكان الأخبار عنه يرجع إلى سلب ضرورة ثبوت الإخبار عنه له (ز: - له) و عدم ثبوته له، و فيه نظر لا يخفى؛ فإن الثبوت المذكور معنى (ز: لمعنى) رابطي، و هو الثبوت النسبي، و قد جعل هاهنا آلة لملاحظة الطرفين، و المعرَّف هو وجود الشيء في نفسه، و على تقدير أن يكون المطلق الشامل له و للنسبي، فيكون (ز: يكون) تعريفاً بما يصدق عليه، و لا استحالة فيه إلا بالشرطين المشهورين، و كلاهما ممنوع في صورة النزاع (الدواني).

٤. ز: - وقد أخذ في كل من حَدَي الوجود و العدم؛ و هو عبارة عن سلب الضرورة عن طَرَفَي الوجود و العدم، و أما الثالث فلأنه.

سلب الكون في تعريف العدم<sup>٢</sup> المرادف له.

و ما يقال: من أن معنى الفاعل و المنفعل هو الموجود المؤثر و الموجود المتأثر، فمعنى ما لا يكون فاعلاً و لا متفعلاً: ما لا يكون موجوداً مؤثراً و لا موجوداً متأثراً، و هذا سلبٌ لقسَمي

١. قوله: فَلَآءَ قد أخذ الكون. أقول: للمعروف أن يقول: الكون المأخوذ في التعريف أمر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة، و المعروف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر، فأين هما من الترادف؟ كيف و الأول مصدر كان الناقصة و الثاني مصدر كان التامة. لا يقال: قول المصنف بعد ذلك: و إذا حمل الوجود أو جعل رابطة يدل على أن المعروف مطلق الوجود (ض، ذ، ز: الكون) الشامل للنسبي. لأننا نقول: للمعروف أن يقول بعد تسليم أن للوجود معنى شاملاً للقسمين إنما عرّفْتُ (ذ: عرض) الوجود في نفسه، و على تقدير أن يكون المعروف مطلق (ذ: المطلق) الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف أيضاً، بل يكون تعريفاً للشيء بما يصدق هو (ذ: هو يصدق؛ ز: - هو) عليه، و لا يلزم فساد كما مر. لا يقال: النسبي هو الكون في نفسه مع قيد آخر (ض، ز: - آخر) هو (ذ: أي: تلك الصفة التي تلتوه. لأننا نقول: من الين أنه ليس كذلك، كيف و يمكن التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم. ثم على هذا التقدير أيضاً (ض، ذ: - أيضاً) إنما يكون (ض: + التعريف) تعريفاً بالمرادف لو لم يكن إطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين (ذ، ز: وضعين) كما في الإمكان العام و الخاص؛ إذ لو كان كذلك لم يكن تعريفاً بالمرادف و إن كان دورياً. فإن قيل: ثبوت الشيء على صفة يرجع إلى ثبوت الاتصاف في نفسه (ز: تعينه)، و هو يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه (ز: تعينه) الذي هو المعروف. قلت: على هذا التقدير أيضاً يكون تعريفاً دورياً، و لا يكون تعريفاً بالمرادف إلا بالشرط المذكور، (ض، ذ: + و هو أن لا يكون إطلاق الكون عليهما بحسب وضعين)، على أننا لا نسلم كون ثبوت الشيء على صفة غير (ض، ذ، ز: عين) ثبوت الاتصاف في نفسه، و إن فرضنا استلزامه له، فليتأمل (الدواني).

٢. قوله: و سلب الكون في تعريف العدم. قلت: على تقدير أن يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف؛ للتفاوت (ض: + بينهما) بالإجمال و التفصيل، كما بين الإنسان و الحيوان الناطق، فالأولى أن يقال: إن (ض، ز: - إن) العدم مرادف للسلب، و الكون (ز: للكون) للوجود، فإذا أخذ العدم مضافاً إلى الوجود كان سلب الكون مرادفاً له، و المراد هاهنا عدم الوجود، و لم يصرح بالقيد؛ اكتفاءً بقرينة المقابلة و الشهرة في هذا المعنى (الدواني).

الموجود، و يتوقف<sup>١</sup> على سلب مفهوم الموجود<sup>٢</sup>، و هو مفهوم المعدوم.  
فضعه ظاهراً؛ لأننا لا نسلم أن معنى الفاعل هو الموجود المؤثر، و المنفعل هو الموجود المتأثر،  
غاية الأمر أن نسلم أنهما لا يكونان إلا موجودين.  
و في قوله: و تحديدهما بالثابت العين و المنفي العين، نظر؛ إذ الوجود و العدم لم يعرفا بهما،  
بل الموجود و المعدوم عُرِّفا بهما.  
و اعتذر عنه<sup>٣</sup>: بأن مفهوم الموجود يشتمل على شيئين: مفهوم الوجود و مفهوم صيغة المفعول،

١. خ: «يتوقف».

٢. قوله: و يتوقف على سلب مفهوم الموجود. قلت: أي: بحسب التصور الساذج، و هو ظاهر، فلا يرد ما  
أورد عليه الشارح في الحاشية، فتدبر (الدواني).

٣. قوله: و اعتذر عنه. أقول: فيه بحث. أما أولاً: فلأننا نقلب هذا الاعتذار، و نقول: مفهوم الموجود (ز:  
الوجود) يشتمل (ذ: ز: مشتمل) على شيئين: مفهوم الوجود و مفهوم الصيغة، لكن مفهوم الوجود معلوم  
لكل من يعرف متن اللغة فإذا علم مفهوم صيغة (ز: الصيغة) المفعول علم مفهوم الموجود و إن جهل  
جهل، فلو احتاج الموجود إلى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة إليه، فتعريف الموجود  
بالثابت العين ليس تعريفاً للوجود بالبثوث؛ لأنه غير محتاج إلى التعريف، بل المحتاج إلى التعريف  
(ض: إليه. ز: - إلى التعريف) هو الجزء الآخر أعني: مفهوم الصيغة. و أما ثانياً: فلأنه يجوز أن يكون  
مفهوما الوجود و الصيغة كلاهما معلومين و مفهوم الموجود (ز: الوجود) مجهولاً فيعرف بأجزائه، كما  
في سائر المفاهيم المكتسبة. و الجواب عن الأول أن ما علم من (ذ: في) متن اللغة إنما هو مفهوم  
لفظ الوجود لا كنه الوجود، و المقصود بالتعريف هاهنا هو الثاني. و عن (ز: من) الثاني أن تفصيل معنى  
الموجود (ز: الوجود) إلى معنى المشتق منه و الصيغة معلوم (ز: + لكل) من علمي (ز: علم) اللغة و  
الصرف؛ إذ الجزء الأول يعلم من الأول و الثاني من الثاني، و ليس ذلك من وظائف المقام قطعاً، فلو  
كان كنه الوجود معلوماً لم يحتج الموجود إلى التعريف الصناعة (أ: ز: الصناعي)، بل إلى التفصيل  
الذي هو معلوم من اللغة، فليتأمل فيه (ذ: - فيه). و لو بني الاعتذار على أن تعريف (ز: + مفهوم) المشتق  
بالمشتق حيث يكون الغرض من (ض: ذ، ز: - من) تعريف المبدأ بالمبدأ شائع بل غالب، لكان أظهر و  
لم (ز: لو) يتوجه عليه ما ذكر، فافهم (الدواني).

لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة، فإذا عُلِمَ مفهوم الوجود عُلِمَ مفهوم الموجود، وإن جُهِلَ جُهِلَ. فلو احتاج الموجود إلى تعريف<sup>١</sup> كان ذلك لاحتياج الوجود إليه. فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين؛ لأنه المحتاج إلى التعريف، وكذا تعريفه بما يمكن أن يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالإمكان.

و كما أنَّ تعريف الموجود - المذكور صريحاً - دوري، كذلك تعريف الوجود - المذكور ضمناً - دوري. فقوله: وتحديد هما، أي: تحديد الوجود والعدم - كما هو الظاهر - بالثابت العين، أي: بما علم منه تحديده به، أو نقول: إنَّ الضمير راجع إلى الموجود والمعدوم؛ لدلالة الوجود والعدم عليهما، أو لأنهما أطلقا عليهما تاسماً<sup>٢</sup>، بإطلاق المشتق منه على المشتق؛ وهو مشهور، والمآل في الكل واحد.

أقول: فيه نظر؛ لأنه يلزم بمقتضى هذا التحقيق أن يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفاً في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق؛ إذ يمكن إجراء هذا الكلام فيه، فيقال: الحساس مثلاً يشمل على شيئين: مفهوم الإحساس ومفهوم صيغة الفاعل، لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة، فإذا عُلِمَ مفهوم الإحساس عُلِمَ مفهوم الحساس، ولو جُهِلَ جُهِلَ. فلو احتاج الحساس إلى التعريف كان ذلك لاحتياج الإحساس إليه، فلو عُرِفَ الحساس بمشتق كان ذلك تعريفاً بالحقيقة<sup>٣</sup> للإحساس بمأخذ اشتقاقه، مع أنه ليس كذلك؛ فإنه قد يجوز تعريف المشتق

١. ج، خ: «التعريف».

٢. قوله: أو لأنهما أطلقا عليهما تاسماً. أقول: بل الظاهر أنَّ الأمور العامة مطلقاً في المحمولات (ض: هي المحمولات. ذ: هي المجهولات) وذكر مباديها ماسحة مشهورة، ويريد قوله فيما بعد: ولنحفظ الإمكان وفائدة الحمل، وقوله: وانتفاء التافض، وقوله: واتحاد مفهوم نقيضه، على ما سنبينه هناك (الدواني).

٣. ب، خ، ج: «في الحقيقة».

بالمشتق<sup>١</sup> ولا يجوز تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق. مثلاً يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالإرادة ولا يجوز تعريف الإحساس بالحركة الإرادية<sup>٢</sup>. وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك. و أمثال ذلك أكثر من أن يحصى.

و تحقيق المقام: أنَّ السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه، فحينئذٍ إن أُجيب بمشتق آخر<sup>٣</sup> فذلك يكون تعريفاً لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق، و قلما يكون السؤال في هذا المقام

١. ج: «به».

٢. قوله: يجوز تعريف الحساس بالمتحركة بالإرادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الإرادية. قلنا: هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا لمفهومه الذي هو معنى المشتق، و لو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الإحساس بالحركة الإرادية كما قرره المعترض، و كلام المعتذر ينادي على أنَّ مراده ما ذكرناه؛ حيث قال: مفهوم الموجود مشتمل على شيئين إلى آخره؛ فإنه صريح في أنَّ غرضه أنَّ تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ. و أما قوله: تعريف الموجود بما يمكن أن يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الأول، فنقول: (ض: + لا شك أنَّ) الكلام على تقدير أن يكون غرض المعرفين بهذا (ض: ز: من هذا) التعريف و أمثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود؛ فإنَّ النزاع إنما وقع في بداهة كنهه لا على أن يكون الغرض تصوير أفراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات؛ فإنَّ ذلك لا يحتاج إلى النظر بالاتفاق، فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تصور (ز: تصوير) الأفراد (ض: لكان تعريفاً لأفراد) الموجود بوجه يميّزها عن المعدومات، و ذلك غير مقصود في هذا المقام قطعاً. بل الكلام هاهنا في (ض: على) الوجه الأول، أعني تعريف مفهوم الموجود بما هو موجود (ز: وجود)، فحينئذٍ كون إمكان الجزء (ض: الخبر) غير محمول على الوجود خلل (ز: حال) آخر في التعريف لو لم يمنعه المعروف و لم يلزم (ض: يلتزم) كونه محمولاً عليه، فافهم (الدواني).

٣. قوله: فحينئذٍ إن أُجيب بمشتق آخر. أقول: هذا التعريف الرسمي غير بين؛ فإنَّ مفهوم المشتقين إذ كانا متساويين و إن لم يصدق المبدأ على المبدء فلم لا يجوز تعريف أحدهما بالآخر كالضحك و المتعجب؟ لا يقال: المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على أفراد فلا يجوز تعريف مفهومه به. لأننا نقول: المتعجب في العرف صدقه على أفراد المعرف و حيث أطلق الصديق على المعرف في كلامهم فمرادهم ذلك، على أننا لا نسلم أنَّ المتعجب لا يصدق على مفهومه أعني: مفهوم الضاحك

بلفظ المشتق، بل الأكثر والأولى أن يسأل بلفظ المشتق منه؛ لأن مفهوم الصيغة معلوم لكل أحد، وإنما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه. مثلاً إذا أريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك، يقال: ما الحركة؟ ويجاب: بأنها الخروج عن القوة إلى الفعل على<sup>١</sup> التدرج، فإن قيل: ما المتحرك؟ أجب: بأنه الخارج من القوة إلى الفعل<sup>٢</sup>، فذلك - كما قال - هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج؛ لأنه المحتاج إلى التعريف.

و أما إذا كان السؤال عما صدق عليه<sup>٣</sup> المشتق الذي علم بوجه<sup>٤</sup>، وأريد أن يعلم بحقيقته أو بوجه آخر، فحيث إن أجب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفاً لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق. مثلاً إذا سئل عن الإنسان<sup>٥</sup> الذي علم بوجه الضحك، ويراد أن يعلم بوجه آخر، وقيل:

لابشرط شيء، فإن اتصاف الأفراد مستلزم لاتصاف الماهية لابشرط شيء، بل اتصافها عين اتصافها. نعم؛ لا يصدق على المفهوم المقيد بالإطلاق أو غيره من الصفات الذهنية (الدواني).

١. خ، ذ: من.

٢. ب: + سيل.

٣. ث: + على التدرج.

٤. قوله: و أما إذا كان إلى آخره. أقول: لا يخفى عليك أن هذا الشق ليس تعريفاً للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به، و تعريف المشتق منحصر في القسم الأول فيتم كلام المعتذر من غير قصور، فلا يرد ما أورده عليه؛ لأننا نلتزم أن تعريف كل مشتق (ض، ز: + بمشتق) تعريف للمأخذ بالمأخذ (الدواني).

٥. أ، ب، ث، خ، ز: - عليه.

٦. خ: «بوجه ما».

٧. ب، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: + إن.

٨. قوله: مثلاً إذا سئل عن الإنسان. أقول: أورد عليه أنه إذا سئل عن الضاحك بما هو لم يصح ذكر الكاتب في الجواب أصلاً؛ إذ الكاتب عرضي بالقياس إلى المثل عنه، ولا يصح وقوع العرض (ض، ر: العرضي) في جواب ما هو، كيف، والمقول في جواب ما هو منحصر في حده ونوعه وجنسه. و هذا الإيراد ليس بشيء؛ إذ هو - مع كونه مناقشة في المثال - مندفع بأن القوم حصروا أنهات المطالب

ما الضاحك؟ فالجواب بالكاتب ليس تعريفاً للضحك بالكتابة، كيف ولا يمكن حمله عليه.  
وإذا<sup>١</sup> تقرر أن تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين - كما ذكرنا - فلا شك أن تعريف  
الموجود بـ: ما يمكن أن يخبر عنه، ليس من قبيل الوجه الأول؛ إذ لو كان كذلك لزم أن يكون  
تعريفاً للوجود بإمكان الخبر، وهو ممّا لا يحمل عليه كما لا يخفى، فلا يكون معرّفاً<sup>٢</sup> له، فلا  
يتمشى هذا الاعتذار فيه.

ولما أبطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر، أشار إلى وجه الاعتذار لأولئك المعرفين من

في مطلب ما و مطلب هل و مطلب لم، ثم قسموا مطلب ما إلى ما هو لطلب شرح الاسم، و إلى ما هو  
لطلب النائية الحقيقية، و مطلب هل إلى البسيطة و المركبة، و حكموا بأن مطلب ما الإسمية متقدم على  
جميع المطالب؛ معللين بأن ما لم نعرف شرح قول القائل: هل عتقاء المغرب (ض، ذ، ر: مغرب)  
موجود، لم يمكننا أن نحكم عليه بالنفي و الإثبات. فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل  
مطلب هل، و ما لم نعرف أن الشيء موجود ثابت لم يمكننا أن نحقق ذاته؛ إذ لا يكون للمعدوم ذات  
حقيقي، فلولا أنهم أرادوا به ما يعمّ الحدّ و الرسم بل التعريف اللفظي أيضاً، لم يصحّ منهم (ض، ذ، ر:  
- منهم) هذا الحكم؛ لجواز أن يعلم برسمه مثلاً، ثم يطلب هيئة البسيطة إلى آخر المطالب. و هذا  
ظاهر، و من صرح به الشيخ عمر بن الخيام في رسالة له في حكمة الكون و التكليف؛ حيث قال:  
مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء و ماهيته، فيكون الجواب إما تحديداً أو ترسيماً و إما شرحاً  
للإسم و تبييناً له، و لا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفي السلب و الإيجاب، بل  
يكون الجواب إلى المجيب يأتي بما يشاء (ض: شاء) و بما (ر: - بما) يراه حدّاً لذلك الشيء أو معرّفاً  
له. فظهر أن الرسم يقع في مطلب ما هو (ذ، ر: - هو) في الجملة على ما صرح به هو و غيره، غاية ما في  
الباب أن يكون وقوعه على سبيل التوسع و الاضطرار، كما (ذ، ر: على ما) صرح به في شرح الإشارات.  
و بذلك يندفع توهم المناقات بينه و بين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في  
الأمر الثلاثة؛ فإنّ هذا الحصر إنما هو بحسب الحقيقة، فاستقم و لا تشع الهوى فضلك عن سيله، والله  
الموفق (الدواني).

١. خ: «فإذا».

٢. خ، ت: «تعريفاً».



الحكماء و المتكلمين في تحديدهم، فقال:

(بل المراد تعريف اللفظ) و ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة<sup>١</sup>، كما في سائر التعريفات الحقيقية، بل المقصود به الإشارة إلى صورة حاصلة، و تعيينها من بين الصور الحاصلة، ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع يازاء الصورة المشار إليها.

فلا يقدر فيه إيراد ما هو مرادف للمعروف، كما في التعريفين الأول و الثالث؛ بل مداره على الألفاظ المفردة المترادفة، فإن لم يوجد أورد بدلها<sup>٢</sup> ألفاظ مركبة دالة على مفهومه<sup>٣</sup>، و لا يكون التفضيل المستفاد منها مقصوداً، بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة.

و لا يقدر أيضاً إيراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف، كما في التعريف الثاني؛ لما ذكرنا من أن هذا التعريف ليس<sup>٤</sup> لتحصيل معرفة المعرف، حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دوراً، بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة؛ (إذ لا شيء<sup>٥</sup>) في المفهومات<sup>٦</sup> (أعرف من الوجود).

أقول<sup>٧</sup>: إن أراد أن تصوّر الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي و أنه لا أعرف منه

١. خ: «حاصل».

٢. قوله: فإن لم يوجد أورد بدلها. أقول: هذا يدل على أن لا ترادف بين المفرد و المركب، إما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف؛ فإن وضع المفرد شخصي و وضع المركب نوعي، أو للغاوت بينهما في الإجمال و التفصيل. و الثاني أولى؛ فإن وضع المفرد قد يكون نوعياً كما في المشتقات، و من هاهنا علم أن لا ترادف بين العدم و سلب الكون على تقدير أن يكون معناه ذلك (الدواني).

٣. أ، ب، ث، خ، ز: «مفهوم».

٤. ت: «+ تعريفاً».

٥. أ، ب، ث، خ، ذ، ر، ز: «ما».

٦. أ، ث، ج، ت: «- أقول».

فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه، فذلك<sup>١</sup> مسلمٌ بحكم الاستقراء والرجوع إلى الوجدان، وإن أراد أن تصوّره بكنهه حقيقته بديهيّ، فذلك ممنوع<sup>٢</sup>، بل نمنع كونه متصوّراً أيضاً<sup>٣</sup>.

١. ب، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: هو ذلك.

٢. ب: غير مسلم.

٣. قوله: بل نمنع كونه متصوّراً أيضاً. أقول: اعترض عليه بأنّه إن أراد أنّه يمنع (ذ: نمنع) تصور أفراد الوجود العارضة للماهيات بكنهه الحقيقة، فيرد عليه أنّه (ض، ذ، ر، ز: أن) ليس للوجود عروض للماهيات أصلاً لا ذهنياً ولا خارجياً؛ لما سيجيء، بل يتزعزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهيّ المسمّى بالوجود، ويشير المصنف (ذ، ر: - المصنف) إلى ذلك بقوله: والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله (أ: حصوله) فيه. فلا يكون وجودات الماهيات أفراداً حقيقيةً لذلك المفهوم، بل هي نفس مضافاً إلى الماهيات، فيكون حصصاً منه، وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال: و إثبات أنّ في الموجودات أمراً وراء الماهية والوجود (ز: الموجود) المطلق و حصصه زالدأ على الماهية عارضاً لها (ز: لهما) ممّا لا سيل إليه، وإذا (ذ: فإذا) كان الوجودات حصصاً لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعاً بالقياس إليها. نعم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الأمر و حكم بأنّه كنه حقيقته توجّه المنع. و إن أراد أنّه يمنع (ذ، ر، ز: نمنع) تصور هذا المفهوم المنتزع البديهيّ نفسه بكنهه الحقيقة، ففيه أنّ المصنف سيبيّن أنّ هذا المفهوم بسيط لا جنس له و لا فصل، فطبيعة (ذ، ر: و طبيعة) ذلك المنتزع البسيط ذاته و كنه ماهيته ليس إلّا نفسه كما في سائر المفهومات البسيطة في العقل، و لا يخفى فساد. (ز: + و) أمّا أولاً: فلأنّ الشارح منع هاهنا كون الوجود متصوّراً بالكنه، فإذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصاً لا أفراداً حقيقية، فلا بدّ من إثباته بالدليل؛ إذ ليس بديهيّاً، و لم يعترف به الشارح أصلاً؛ فإنّ ما ذكره من قوله: و اثبات أنّ في الموجودات إلى آخره (ز: - إلى آخره) منع، و ليس فيه اعتراف بانتفاء ذلك الأمر، بل هو صريح في أنّ إثباته ممّا لا دليل عليه، و لا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه في نفسه. و أمّا ثانياً: فلأنّ كون تلك الأفراد حصصاً و كون ذلك (ض: + الأفراد) المفهوم نوعاً لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه، إلّا إذا ثبت كون ذلك المفهوم متصوّراً بالكنه، و لم يثبت بعد، بل هل (ز: - هل) الكلام إلّا فيه؟ و بساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم بدهته أصلاً كما في سائر المفهومات البسيطة، لا سيما الواجب تعالى، و كذا كونه أمراً منتزِعاً سواء ضمّ إليه البساطة أو لا. (ض: + و) قوله: و طبيعة ذلك

(و الاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه، أو<sup>١</sup> بتوقف<sup>٢</sup> الشيء على نفسه، أو عدم  
تركيب<sup>٣</sup> الوجود مع فرضه مركباً<sup>٤</sup>، أو إبطال الرسم، باطل).  
استدل الإمام<sup>٥</sup> على بداهة تصوّر الوجود بوجوه<sup>٦</sup>، أشار المصنّف إلى اثنين منها، و حكم  
ببطلانهما:

الأول: أنّ التصديق بالتنافي بين الوجود و العلم - أعني قولنا: الشيء، إمّا موجود و إمّا معدوم -  
بديهيّ، و يتوقّف على تصوّر الوجود و العلم؛ ضرورة توقّف التصديق على تصوّر أطرافه، و ما  
يتوقّف عليه البديهي أولى بالبداهة.

و الثاني: أنّ الوجود متصوّر، و ليس ذلك بالكب، و إلا فاكسايه إمّا بالحدّ، و إنّه لا يكون<sup>٧</sup>  
إلا بالأجزاء، و الوجود بسيط، و إلا فأجزأه إمّا وجودات<sup>٨</sup>، فيلزم توقّف الشيء على نفسه؛ ضرورة

المتّرع إلى آخر. قلنا: هذا لا يدلّ على حصول كنهه؛ لجواز أن يكون (ز: لجواز كون) ذلك الأمر  
حاصلاً في الأذهان بأمر يساويه لا بكنهه، لا بدّ لنفي ذلك من دليل (الدواني).  
١. ش: «و».

٢. أ، ب، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «يتوقّف».

٣. س: «تركيب».

٤. س: - «مركباً».

٥. أ، ث: - «الإمام». هو: أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين بن الحسن التميمي البكري  
الرازي، الفقيه الشافعي المعروف بابن الخطيب. ولد بالرّي سنة ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ و توفي بمدينة هراة سنة  
٦٠٦ هـ له تصانيف كثيرة في فنون عديدة، منها: تفسير القرآن الكريم؛ المطالب العالية؛ نهاية العقول؛  
الأربعين في أصول الدين؛ المحصل؛ إبطال القياس. انظر في ترجمته: وفيات الأعيان ٤: ٢٤٨، رقم ٦٠٠؛  
سير أعلام النبلاء ٢١: ٥٠٠، رقم ٢٦١؛ طبقات الشافعية ٨: ٨١، رقم ١٠٨٩؛ شذرات الذهب ٧: ١٤٠ هدية  
العارفين ٦: ١٠٧ العبر ٤: ١٢٤٨ الأعلام ٦: ٣١٣.

٦. انظر: تلخيص المحصل، ص ١٧٤ المباحث المشرقة في علم الالهيات و الطبيعيات ج ١ ص ١١.  
٧. ت: «ليس».

٨. ت: + «كلّاً أو بعضاً».

نوقف الكل على أجزائه، وإما ليست بوجودات، فلا بد أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد، وإلا فلا وجود هناك أصلاً؛ إذ ليس ثمة إلا تلك الأجزاء التي ليست بوجودات<sup>١</sup>، فذلك الزائد هو الوجود، وتلك الأجزاء معروضاته<sup>٢</sup>، فلم يكن التركيب في الوجود، بل في معروضه؛ مع أنه فرض مركباً.

لا يقال: لا نسلم أن الوجود هو ذلك الزائد فقط، بل هو مع تلك الأجزاء، فلا يلزم عدم تركيب الوجود.

لأننا نقول: على هذا يكون الزائد جزءاً له، ونقل الكلام إليه.

وإما بالرسم<sup>٣</sup>، وإنه باطل؛ إذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم، وهو يتوقف<sup>٤</sup> على العلم بالمرسوم، وهو دور، وبما عداه مفضلاً<sup>٥</sup>، وهو محال؛ لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتامى.

أما بطلان الوجه الأول؛ فلأننا لا نسلم أن ما يتوقف عليه البديهي بديهي؛ فإن التصديق البديهي

١. أ، ب، ث، ت، ج: «وجودات».

٢. قوله: وتلك الأجزاء معروضاته. أقول: كون تلك (ز: - تلك) الأجزاء معروضات الوجود بناء على أن الظاهر أن الأمر الزائد هو الهيئة الاجتماعية، فذكره استظهاراً؛ لأن غاية الأمر على هذا التقدير أن يكون الأمر الزائد هو الهيئة الاجتماعية، فتكون تلك الأجزاء معروضات له، فيكون التركيب في معروضه، وإن لم يكن ذلك الأمر (ز: - الأمر) الهيئة بل أمراً آخر، لا تكون تلك الأجزاء معروضات له، فأنما أن يكون ذلك الأمر معروضاً لها فيكون التركيب في عارضه وهو في مرتبة هذا الشق في الفساد. وكذا إذا كانا عارضين لمعرض واحد أو معروضين لعارض واحد أو لا عارضاً ولا معروضاً، فلا يكون هناك تركيب لا (ذ، ر، ز: - لا) في الوجود ولا في معروضه ولا في (ذ، ر: - في) عارضه، بل في أمر أجنبي عنه، فيكون الخلف أفحش (الدواني).

٣. عطف على قوله: إما بالحد.

٤. ج: «متوقف».

٥. أ، ب، ت، ج: - «مفضلاً».

قد يكون أطرافه كسبية. ولو سلم، فنختار أن تصوّره بوجه ما بديهي، ولا نزاع فيه. فإن قيل: نحن نستدل بأن هذا التصديق بديهي بجميع تصوّراته، ومن جملتها تصوّر الوجود، فهو بديهي. لا يقال: هذا مصادرة؛ فإن<sup>١</sup> من لا يسلم بداهة تصوّر الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصوّرات هذا التصديق؟ لأننا نقول: قد نعلم إجمالاً أن هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب، من البله والسيان، فنعلم<sup>٢</sup> كونه بديهيّاً بجميع تصوّراته، ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصوّرات، والمقصود بالاستدلال حصول العلم بداهة تصوّر الوجود بخصوصه. وهذا استدلال بالشكل الأول؛ إذ<sup>٣</sup> حاصله أن تصوّر الوجود من تصوّرات هذا التصديق، وكل ما هو من تصوّرات هذا التصديق بديهي.

قلنا: إن أردت أن جميع هذه التصورات بالكه بديهي، فممنوع، وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والسيان لا يدلّ عليه، وإن أردت أنه بوجه ما بديهي، فلا نزاع فيه. وأما بطلان الوجه الثاني؛ فلأننا نمنع أن الوجود متصوّر بكنه حقيقته، وإن أراد أنه متصوّر بوجه ما، فلا يجديه نفعاً؛ لأنّ الخلاف في تصوّر الكنه.

وأيضاً نختار: أن أجزاء الوجود وجودات، ولا يلزم توقّف الشيء على نفسه؛ لجواز أن يكون صدق الوجود عليها صدقاً غرضياً، كصدق الإنسان على كلّ من أجزائه، ولا استحالة في ذلك. أو نختار: أنها ليست بوجودات. قوله: فلا بدّ أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا: نعم، وذلك الأمر هو مجموع الأجزاء من حيث هو مجموع؛ فإنّ هذا المجموع لم يحصل إلا عند الاجتماع، وأنه زائد على كلّ واحد واحد ففرض أنه غير الوجود، فيكون التركيب في الوجود.

١. ب: «لأن».

٢. ب: «نعلم»، ث: «فيعلم».

٣. ب: «إذ».

٤. ث: «بديهيّاً». أ، ب، ج، خ، ر، ز: «بديهي».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٨٩

ثم ما ذكره منقوض<sup>١</sup> بسائر المركبات التي علم تركبها<sup>٢</sup> يقيناً؛ إذ نظرده بعينه في السكتجين مثلاً.

أو نختار: أن اكتسابه بالرسم. قوله: يتوقف على العلم بالاختصاص، قلنا: ممنوع، بل يتوقف على الاختصاص في نفس الأمر، لا على العلم به. سلمناه، لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف إلا على تصور المعرف بوجه ما، فلا يلزم الدور على تصور ما عداه إجمالاً، وهو ليس بمحال؛ إنما المحال هو الإحاطة بما لا يتأهى مفصلاً.

لا يقال: تصور الوجود إذا حصل للنفس من غير كسب، فإذا التفتت إلى حصوله عرفت بمجرد التفاتها إليه أنه بغير كسب، فأَي حاجة إلى الاستدلال؟ بل نقول: بداهة كل بديهي وكذا كسبة كل كسبي كلتاهاما بديهيتان؛ لعين<sup>٣</sup> ما ذكر.

لأننا نقول: قد تحصل صورة في النفس ولا تلتفت إلى كيفية حصولها، ثم تحصل فيها<sup>٤</sup> صورة أخرى، ولا تلتفت أيضاً إلى كيفية حصولها، وهكذا حتى إذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت<sup>٥</sup> إليها، فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها، فاحتاجت إلى الاستدلال، وذلك بالبدييات أولى<sup>٦</sup>؛ إذ في الكسيات اعتمال قلما ينسى.

١. ز: «ينقض».

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «تركيها».

٣. أ، ت: «بعين».

٤. ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «فيهما».

٥. ت: «ثم توجهت».

٦. قوله: وذلك بالبدييات أولى. أقول: فيه بحث؛ لأنه إذا (ز: - إذا) كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلاً كان اشتباه البديهي بالنظري قليلاً؛ لأن ذلك (ض، ذ، ر: هذا) الاشتباه إنما يحصل للتردد (ض، ذ، ز: بالتردد) في أنه هل كان فيه مشقة الكسب (ذ، ر: للكسب؛ ز: الاعتمال) أو لم يكن، و المفروض أن نسيان المشقة الحاصلة قليل، فالتردد في حصول المشقة مع أنها قد كانت قليلاً (ذ، ر، ز: قليل؛ ز: + الوقوع)، فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال أمر (ز: - أمر) قليل الوقوع، فيكون

---

قليلاً. و الجواب: أنَّ المدعى أنَّ المشقة الحاصلة فيه قلما تنسى، فحصول المشقة الحاصلة (ض، ز: -  
الحاصلة) لا ينفك في الغالب عن تذكرها (ذ، ر: في الغالب لا ينفك عن تذكرها)، و حيثل يحصل  
الجزم بالكسبة، و لا يلزم من ذلك أن يكون الغالب (ز: - عن تذكرها و حيثل يحصل الجزم  
بالكسبة، و لا يلزم من ذلك أن يكون الغالب) على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة،  
حتى يحصل الجزم بالبدهة، بل كثيراً ما يقع التردد في أنه هل كانت هناك (ذ، ر: - هناك) مشقة  
فثبت أم لم يكن (ض، ز: أم لا) و إن كان وقوع الشق الأول قليلاً؛ فإن ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة  
احتمال الوقوع عند العقل، و احتمال (ز: فاحتمال) وقوع النادر يقدح في (ض: إلى) الجزم بعدم وقوعه  
فتأفل (الدواني).

## [اشتراك الوجود معنى]

(و تردد الدهن حال الجزم بمطلق الوجود، و اتحاد مفهوم نقيضه<sup>١</sup>، و قبوله القسمة، يعطي الشركة<sup>٢</sup>).

استدل على كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين جميع الموجودات، بوجوه ثلاثة:  
الأول: أننا نجزم بوجود أمر مع التردد في كل من الخصوصيات؛ فإننا إذا نظرنا إلى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه، مع التردد في كونه واجباً أو ممكناً، غرضاً أو جوهرأ، متحيزاً أو غير متحيز، و مع تبدل اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً، إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به - الباقي مع التردد في الخصوصيات و تبدل الاعتقادات - مشتركاً بين الكل.

قيل: هذا الدليل يستلزم أن يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه و بين غيره؛ فإننا قد نجزم بوجود علّة شيء و نتردد في أنها مفهوم الوجود أو غيره.

و الجواب: أن التردد<sup>٣</sup> إنما يقع فيما هو من الموجودات، و مفهوم الوجود<sup>٤</sup> ليس منها، بل هو

---

١. قوله: و اتحاد مفهوم نقيضه. أقول: لا يخفى أن نقيض (ز: بعض) الوجود هو اللاوجود، و هو أعم من العدم؛ لصدقه على ذات زيد مثلاً مع أنه لا يصدق عليه أنه عدم، فالمراد بالوجود و العدم: الموجود و المعدوم؛ فإن المعدوم بعينه هو اللاوجود، (ز: اللاوجود) و هذا يعين القول بأن الأمور العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما أشرنا إليه في فواتح الحاشية (الدواني).

٢. س: اشتراكه.

٣. قوله: و الجواب أن التردد. قلت: ظاهر أن التردد تجويز العقل، و هو لا يستلزم المطابقة للواقع، كما أن التردد في كون العلّة واجباً أو ممكناً لا يقتضي كونها في الواقع تلك الأقسام بأسرها، و كون الوجود من المعقولات الثانية و غير موجود في الخارج - على تقدير (ض، ذ، ر، ز: فرض) التسليم - ليس يتنأ (ز: هنا) بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه. و أيضاً الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني و الخارجي، و مفهوم الوجود موجود بهذا المعنى. و تحقيق المقام أن التردد في الخصوصيات مع



من المعقولات الثانية، كما سنبينه.

الثاني: أن مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم؛ فإننا إذا قلنا: زيد إما موجودٌ وإما معدومٌ، لم يجزم العقل بالانحصار؛ لجواز أن لا يكون معدوماً ولا موجوداً<sup>١</sup> بالمعنى الذي قصد، بل موجوداً<sup>٢</sup> بمعنى آخر.

أقول: هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل، ويرد عليه أن اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال، بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر أظهر؛ إذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر، مثلاً نقول في المثال المذكور: يجوز أن يكون زيد متصفاً بالعدم بمعنى آخر، فالأولى أن يطرح من اليمين، ويقال: لو لم يكن الوجود مشتركاً لبطل الحصر العقلي، ويساق الكلام إلى آخره.

قيل: الحصر على هذا التقدير - أعني: أن يكون مفهوم العدم أيضاً متعدداً - يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص؛ فإننا إذا قلنا: زيد إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص، أو معدوماً بعدمه الخاص، كان ذلك حصراً عقلياً؛ لأن معناه: زيد إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أو لا يكون

استمرار اعتقاد الوجود إنما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً قابلاً للاشتراك بين تلك الخصوصيات، وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الأشعري، ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع. نعم؛ يلزم منه أن الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد، وحينئذ فالسؤال إن قتر بأنه يلزم أن يكون الوجود مشتركاً في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود، فذلك غير لازم إلا إذا كان الوجود موجوداً في الواقع، وقد عرفت أنه لا يلزم من التردد، (ز: التردد) ولا هو واقع في الوجود الخارجي، وإن وجه بأنه يلزم أن يكون الوجود قابلاً للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفاهيم العامة، ومنه يعلم الجواب إذا أورد على الوجود المطلق (الدواني).

١. أ، ب، ت، ث، خ، ز: «الموجود».

٢. ت، ذ، خ: «موجوداً ولا معدوماً».

٣. ج: «موجود».

٤. ث: - «أقول».

٥. ت: «يكون الحصر».

موجوداً بوجوده الخاص، وهذا ترديد<sup>١</sup> بين النفي والإثبات، يجزم العقل بالانحصار فيه بديهية. فكما لا واسطة بين إثبات مفهوم عام وسلبه، كذلك لا واسطة بين إثبات مفهوم خاص وسلبه. أقول<sup>٢</sup>: الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر إليه يجزم العقل بالانحصار، وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية، هي: أن الشيء لا يكون موجوداً بوجود غيره، ولا معدوماً بعدم غيره؛ إذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا: زيد معدوم بعدمه الخاص، في معنى قولنا: زيد ليس موجوداً بوجوده الخاص<sup>٣</sup>، بل كان<sup>٤</sup> أخص منه؛ فإنه إذا وجد زيد بوجود آخر أو غديم بعدم آخر صدق أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص و كذب أنه معدوم بعدمه الخاص، فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا: الشيء إما موجود بوجوده الخاص وإما ليس موجوداً بوجوده الخاص، ولا يجزم<sup>٥</sup> بالانحصار في قولنا: الشيء إما موجود بوجوده الخاص وإما معدوم بعدمه الخاص إلا بعد

١. ب: «الترديد».

٢. ب، خ، ج، ت: + «فيه نظر لأن». ث: - «أقول».

٣. أ، ب، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: قولنا: «ليس موجوداً بوجوده الخاص».

٤. أ، ب، ت، ث، ج، ر: - «كان».

٥. خ: «بموجود».

٦. خ: + «العقل».

٧. قوله: ولا يجزم بالانحصار في قولنا. أقول: لا يخفى عليك أن معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه بمعنى رفع وجود، فحينئذٍ معنى قولك: الشيء إما موجود أو معدوم: إما متصف بوجود خاص أو بسلبه (ز: أو مسلوب عنه ذلك الوجود)، فمعنى العدم الخاص حينئذٍ هو سلب الوجود الخاص (ض، ز: وجود خاص) لا سلب الوجودات بأسرها، فالحصر عقلي والقسم السلبى أعم من أن يكون موجوداً بوجود خاص (ز: - خاص) آخر أو غير موجود (ض: + بوجود) أصلاً (ز: - أصلاً)، فظهر فائدة توسط اتحاد مفهوم العدم؛ إذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجوداً أصلاً، فلا (أ، ز: ولا) يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص (ض، ز: الموجود بوجود خاص) حاصراً، بخلاف ما إذا كان العدم متعدداً؛ فإن مفهومه حينئذٍ رفع وجود خاص، فلا يكون (أ، ز: فيكون) الترديد بينه وبين ذلك الوجود حاصراً من غير ملاحظة (ض: + تلك) المقدمة الأجنبية، وإنما يحتاج إليها إذا ردد (ز: ورد)

بين الوجود الخاص و سلب الوجودات مطلقاً. لا يقال: ما سلب عنه وجود خاص لا (ض: + يلزم أن يكون معدوماً؛ لجواز أن يكون له وجود آخر. لأننا نقول: على تقدير أن يكون المعدومات (ض: العدميات) متعددة (ز: العدم متعدد) يكون معنى العدم سلب وجود (ض: ز: + وجود) كما سبق، ولا يكون معناه سلب الوجودات بأسرها. فإن قيل: هذا الحصر ليس (ز: ليس هذا الحصر) هو الحصر المقصود في هذا المقام؛ فإن الغرض هاهنا حصره في الوجود ورفع الوجود بالكلية، لا رفع وجود خاص بحيث لا يتأقي انصافه بوجود آخر كما لا يخفى. قلنا: هذا تقرير آخر، فلا بد في إثبات المقصود من أخذ مقدمة أخرى؛ إما وحدة العدم أو كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود و سلب الوجود بالكلية لا سلب وجود خاص، فلا استدارك على من أخذ المقدمة الأولى. أقول: الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات، كما هو المتبادر عند إطلاق لفظ العدم؛ كما (ض: ز: فأنه) إذا قيل: زيد معدوم، لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجوداً لوجود آخر لم يناقض ذلك، و لذلك لو قال أحد: زيد معدوم، ثم قال: لكنه موجود بوجود عمرو، لنسبه العقلاء إلى التناقض، و ما ذلك إلا لفهمهم من العدم معنى لا يتأقي جميع الوجودات. ثم هذا المعنى سواء كان متحداً في جميع الماهيات المعدومة أو متعدداً بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه و بين الوجود الخارجي (ض: ز: - الخارجي) الخاص حاصراً، فلذلك حكم بعدم الاحتياج إلى أخذ وحدة العدم. فإن قلت: ثبوت هذا المعنى إنما يكون (ض: ز: إنما هو) على تقدير كونه رفع الوجود المطلق، و هو بعينه وحدة العدم. قلت: استلزامه لوحدة العدم - على تقدير التسليم - لا يقدح في المقصود؛ لعدم توقف الاستدلال عليه إذ محضه أنا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئاً من الوجودات، و إنكار ذلك مكابرة، فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه و بين الوجود حاصراً، و لا حاجة في ذلك إلى الاستعانة بوحدة العدم. فإن قلت: قد قال الشارح في ذيل هذا المبحث في جواب لا يقال: إنه على تقدير تعدد العدميات يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله، و لا (ض: فلا) شك أن ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص؛ ضرورة أن المعنى الذي يتأقي جميع الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الوسطة بينهما، ففي كلامه اضطراب؛ لأن أوله مبني على كون معنى العدم متافياً لجميع الوجودات و آخره على خلافه. قلت: الشارح هاهنا (ض: ز: هناك) منع لزوم المحذور المذكور - أعني: تحقق التناقض بين أكثر من مفهومين - على تقدير تعدد العدم، و أسنده إلى أنه (ض: ز: + حيث) تحقق تناقضات كل منها بين أمرين فقط، و عدم صحة كون الأعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره أولاً نقائص للوجودات الخاصة؛ لاستلزامه محذوراً آخر لا يضرمه؛ إذ غرضه دفع توهم لزوم

ملاحظة تلك المقدمة الأجنبية؛ فلا يكون حصراً عقلياً.

و يمكن أن يجعل<sup>١</sup> اتحاد مفهوم العدم دليلاً آخر، بأن يقال: مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لكان العدم الواحد نقيضاً لكل من الوجودات المتعددة، وذلك باطل؛ لأن التناقض لا يتحقق إلا بين مفهومين<sup>٢</sup>.

ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقائض للوجودات الخاصة، على أن عدم صحة كونها نقائض لها إنما هو لثبوت الوساطة فيرجع إلى الدليل الأول كما يظهر بأدنى تأمل. هذا توجيه كلام الشارح. و أما سيد المحققين - قدس سره - فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصاً أو مطلقاً، و حيثن (ض: و ظاهر) على تقدير تعدد العدم يكون التردد بين كل واحد من الوجود (ز: كل وجود) و العدم، بمعنى رفع ذلك الوجود، فهو (ض: ز: و هو) حصر عقلي، فلذلك أخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم. و أنت خير بأن ما ذكره الشارح ليس بالحقيقة اختصاراً (ض: نقضاً) للدليل، بل تركاً لمقدمة و استعمالاً لمقدمة أخرى مكانها كما ظهر من التقرير؛ حيث ذكر (ض: ز: أخذ) فيه أن المعقول من العدم أمر لا يجمع شيئاً من الوجودات، فلا استدراك في أصل الدليل. فإن قيل (ض: قلت): قال الشارح إنه لا حاجة إلى أخذ تلك المقدمة لظهور أن معنى العدم ذلك. قلنا: ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه؛ إذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته، وإن حذف في الذكر اعتماداً على ظهوره، فلا استدراك في التقرير الأول، كيف و على هذا التقرير لانتفى (ض: لا يتنفي) مجال توهم صحة الحصر بناءً على ذلك الاحتمال، و كفى به فائدة، فتأمل جداً (الدواني).

١. قوله: و يمكن أن يجعل. قلت: هذا (ز: - هذا) ما ذكره المحقق - قدس سره - حيث قال: و لو سلم أن السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه أصلاً لا أصالة و لا تبعاً لثم المقصود به؛ ضرورة أن رفع المتعدد متعدد في الجملة، فلم يحتج إلى أن ينضم إليه بطلان الحصر العقلي (الدواني).

٢. قوله: لأن التناقض لا يتحقق إلا بين مفهومين. أقول: فيه بحث و هو أن العدم نقيض الوجود لأنه رفعه، و رفع كل شيء نقيض له، فيكون الوجود نقيضاً للعدم؛ لأن كون أحد المفهومين نقيضاً للآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له. ثم إن عدم العدم أيضاً نقيض للعدم؛ لأنه رفعه. فقد ثبت له نقيضان الوجود و عدم العدم و ليس الثاني هو الأول بعينه كما يتوهم؛ لأن تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود. و وجه التفصي عن ذلك أن يقال: العدم إذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له بهذا الاعتبار لأنه في قوة السالبة السالبة المحمول، و هي ليست نقيضاً

لا يقال: إن لم يكن مفهوم عدم واحداً يكون<sup>١</sup> المفصلة أشد؛ لأنه على هذا التقدير إن لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لتحقق التناقض بين العدميات والوجودات، وهو أفسد من أن يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات.

لأننا نقول: على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص<sup>٢</sup> هو نقيض له، فلا يكون التناقض إلا بين مفهومين.

قيل: لا نسلم أن مفهوم العدم واحد<sup>٣</sup>، بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة أخرى.

السالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوة الموجبة. وإن أخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فتقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة (الدواني).

١. هامش ت: «الكائن».

٢. ب، ث، خ، ذ، ر، ز: + «و».

٣. قوله: قيل: لا نسلم أن مفهوم العدم واحد إلى آخر. أقول: قد استدل على تلك (ر: هذه) المقدمة بعدم تمايز السلب بذواتها كما هو المشهور، فكان ينبغي أن ينقله و يورد عليه المنع إن قبل المنع وإلا فيقبله. وأنا أقول: لو كان للسلب خصوصية سوى الإضافة إلى ما هو سلب له لم يكن نقيضاً له؛ لتجوز العقل خلط الواقع عنهما (ر: عنها) بتحقيق خصوصية سلبية أخرى، فإن امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما و ذلك مما يرفع التناقض بينهما. هذا (ز: - هذا)، و هناك نظر دقيق، و هو أن يقال: إن أردتم أن مفهوم السلب المطلق أمر واحد فذلك ليس نقيضاً للوجود؛ لجواز إضافته إلى نقيض (ض، ر: مفهوم) آخر، بل نقيضه سلب الوجود، و إن أردتم اتحاد مفهوم سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فممنوع، و الدليل لا ينطبق عليه لأنه سلب مضاف إلى مفهوم خاص هو الوجود، فلو كان متعدداً لم يلزم تعدد السلب بذواتها بل بالوجودات المضافة هي إليها. لا يقال: السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود و إن أضيف ظاهراً إلى غيره؛ إذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها أو لغيرها أو ثبوت غيرها لها، فالسلب إلى أي مفهوم أضيف فهو بالحقيقة مضاف إلى الوجود، فهو نقيض الوجود فانهاده يدل على اتحاده. لأننا نقول: هب أنه كذلك لكن الإيراد باق بحاله؛ لأنه حيث لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة إليها، فتأمل تعرف (الدواني).

و أجيب: بأن السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد، و لا شك أن هذا التقرير بعينه<sup>٢</sup> جارٍ في الوجود، فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب، بل المشترك بينها عنده هو لفظ السلب، كما في الوجود.

الثالث: أنا نقسم الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن، و وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود القرض، و مورد القسمة مشترك بين أقسامه.

فإن قيل: اشتراك مورد القسمة بين جميع أفراد الأقسام غير لازم؛ فإننا نقسم الحيوان إلى الأبيض و غير الأبيض، مع أن كلاً منهما غير الحيوان.

أجيب أولاً: بأن التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة إلى مورد القسمة، ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم منه، فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد<sup>٣</sup>، فلا يتحقق بدون مورد القسمة<sup>٤</sup>، فلا بد أن يكون المورد مشتركاً بين جميع أفراد أقسامه، و القسم في المثال المذكور هو الحيوان الأبيض و الحيوان الغير الأبيض، و ما يقال من أنه قد يكون بين القسم و المقسم عموم من وجه، فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده.

أقول: هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة؛ فإن السائل لو قال: أردتُ بالقسم قيده، فلو نقش في هذا القدر<sup>٥</sup> بذلك بلفظ قيد القسم، و المقصود أنه لا يلزم<sup>٦</sup> من قسمة الوجود إلى وجود الواجب

١. خ: + «كان».

٢. ب: - «بعينه».

٣. ب: «مع قيد آخر».

٤. ز: - «ليحصل بانضمام كل قيد إليه قسم منه، فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد، فلا يتحقق بدون مورد القسمة».

٥. ز: التقرير.

٦. قوله: المقصود أنه لا يلزم. أقول: الفرض اشتراكه بين جميع الوجودات و ما ذكرنا من شمول المقسم لأقسامه كاف في إثباته و لا يضر عدم شموله لأفراد (ز: الأفراد) الممكن؛ إذ ليس مطلوبنا، كيف و هو لا يصدق عليها أصلاً، فإن وجه السؤال بأنه يجوز أن يكون الوجود مشتركاً معنوياً بالنسبة إلى وجود

و وجود الممكن اشتراكه بين جميع أفراد الممكن الذي هو قيد القسم، و ما ذكرته<sup>١</sup> من شمول المقسم لجميع أفراد الأقسام لا يجدي بظايل؛ لأنَّ قيد القسم قد يكون أعمَّ من المقسم من وجه، كما في مثال الحيوان و الأييض، اتدفع<sup>٢</sup> الجواب.

و ثانياً: بأنَّ الوجود يقبل القسمة إلى جميع الأشخاص فرداً فرداً، فيلزم اشتراكه بين الجميع. فإن قيل على الدليل الأول: إنَّ الأمر الباقي المقطوع به هو أنه موجود بأحد الوجودات

بعض أفراد الجواهر و الأعراض دون وجود بعض آخر منها فصَحَّ (ر، ز: البعض الآخر منهما فيصح) تنسبه إلى وجود الواجب و وجود الممكن ثمَّ تقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض مع أنَّ بعض وجودات الجواهر و الأعراض خارج عن المقسم. قلنا: هذا لا يصلح توجيهها لكلام الشارح فإنَّ تلك الوجودات ليست أفراداً (ض، ر، ز: + لقيد) القسم أعني: الممكن، بل هي مضافة إلى أفراد قيد المقسم (ض، ر، ز: القسم) فلا مدخل في هذا الإيراد للمقدمة القائلة بأنَّ المقسم لا يلزم شموله لجميع أفراد قيد القسم لجواز أن يكون قيد القسم أعمَّ من المقسم. نعم هي شبهة على حبالها و لا يصحَّ (ض: لا يمكن) حمل كلام الشارح عليه إلا بتكلف تامَّ و هو أن يحمل الأعمَّ هاهنا على (ض، ر، ز: بمعنى) الأعمَّ بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى: لجواز كون (ز: أن يكون) قيد القسم أعمَّ من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها. و هي مع ذلك متدقعة بأدنى عناية و هو أن ينضم (ض: يضم) إلى التقسيم (ض: التقسيم) تقسيم وجود الجوهر و وجود العرض إلى أقسامها فيكون الاختصار على ذكر التقسيم (ر: القسمين) سلوكاً لمسلك الاكتفاء الشائع في الكلام و القرينة عليه أنه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم (ر، ز: + وجود الممكن إلى) وجود الجوهر و وجود العرض ضارباً كما لا يخفى عند من له أدنى تأمل. و لا شكَّ (ر: و لا يرتاب. أ، ز: و لا يريكم) أنه حينئذٍ يكون عين الجواب الثاني لأنَّ الثاني مبني على القسمة الأولية كما هو المتبادر من إطلاق لفظ التقسيم على أنَّ ترك الاحتمالات البعيدة من الطبايع (ز: عن الطبايع) المستقيمة في مقام التيه غير مستكر؛ إذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة إلى الوهم التي تغلب مزاحمتها العقل في الجزم بما به (ر: يتنبه) (ض، ز: يتنبه) عليه فأتقن هذا المقام فرئنا زلَّ فيه (ض: فيها) الأقدام (الدواني).

١. ج: ذكرته.

٢. ت: اتدفع.

المتخالفة الذوات مطلقاً، و على الثاني: إنَّ معنى قولنا: زيدٌ إما موجود أو معدوم، أنَّه موجود بأحد الوجودات المتخالفة<sup>١</sup> أو ليس بموجود أصلاً؛ إن قلنا أنَّ العدم مفهوم واحد، أو معدومٌ بأحد العدمات المتخالفة الذوات<sup>٢</sup>؛ إن قلنا بتعدد مفهومه، و على الثالث: أنَّ تقسيم الوجود بتأويل المسمَّى به<sup>٣</sup>.

قلنا: كلَّ ذلك بملاحظة لفظ الوجود، و شموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود يازائها، و نحن نجد من أنفسنا هذا الجزم و الحصر العقلي و صحة التقسيم، مع قطع النظر عن اللغات و أوضاعها.

## [زيادة الوجود على الماهية في التصوّر]

و إذا ثبت كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات<sup>٤</sup> بأسرها، (فيغاير) هذا المفهوم المشترك (الماهية) أي: يكون زائداً عليها، لا عينها و لا جزئها، (و إلا) أي: و إن لم يغاير<sup>٥</sup> لكان<sup>٦</sup> إما عينها، و حينئذٍ (اتحدت الماهيات)؛ ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد، (أو) جزئها، و حينئذٍ (لم تنحصر أجزائها) بل يترتب<sup>٧</sup> أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية. أما الملازمة، فلاه لو كان جزءاً للماهيات<sup>٨</sup> لكان<sup>٩</sup> جزءاً مشتركاً، فوجب امتياز بعضها عن

١. أ، ث: + «الذوات». خ، ت: «المتخالفة الذوات مطلقاً».

٢. ج: + «مطلقاً».

٣. ج: - «به».

٤. ث: «الوجودات».

٥. ب: «و إن لم يكن مغايراً».

٦. ث: «فهو».

٧. أ، ث، خ، ت: «ترتب».

٨. ث: «للماهية». ب: «للماهيات». ج: «الماهيات».

٩. ج: + «لها».



بعضٍ بأجزاء<sup>١</sup> آخر موجودة؛ لامتاع تقوّم الموجود بالمعدوم<sup>٢</sup>، ولا بدّ أن يكون جزءاً لتلك الأجزاء أيضاً؛ إذ الفرض أنّه جزء للموجودات بأسرها، وتمتاز تلك الأجزاء بعضها عن بعض بأجزاء أخرى<sup>٣</sup>، فتلك الأجزاء لها أجزاء أخرى<sup>٤</sup>، ثمّ نقل الكلام إلى أجزاء الأجزاء، وهكذا إلى أن يتسلل.

و أمّا بطلان التالي، فلأنّ المركّب لا بدّ له من الانتهاء إلى البسيط<sup>٥</sup>؛ لأنّ البسيط مبدئ المركّب<sup>٦</sup>، فلو انتفى، انتفى المركّب قطعاً. والكثرة - ولو كانت غير متناهية - لا بدّ فيها من الواحد.

١. ث: المكان لها أجزاء أخرى موجودة لامتاع تقدم الموجود بالمعدوم... ج: - ومشتراكاً، فوجب امتياز بعضها عن بعضٍ بأجزاء.

٢. ب: بالمعدم.

٣. أ، ث، ج، ت: - «و تمتاز تلك الأجزاء بعضها عن بعضٍ بأجزاء أخرى».

٤. ب: - «فتلك الأجزاء لها أجزاء أخرى».

٥. قوله: فلأنّ المركّب لا بدّ له من الانتهاء إلى البسيط. أقول: لا يخفى أنّه على تقدير كونها أجزاء عقلية و لم يتعلّ مفصلة لا يلزم الانتهاء إلى البسيط فلأنّ (ض، ز: فإنّ) المركّب منها (ر، ز: منهما) حقيقة (ز: - حقيقة) حيثن (ر، ذ: حيثن حقيقة) منتف ذهناً و خارجاً. لا يقال: مجرد التركيب يستلزم الانتهاء إلى البسيط؛ إذ لا معنى له إلا اجتماع البسائط غاية الأمر أنّه إذا كان مركّباً (ز: - مركّباً) موجوداً اقتضى البسيط الموجود و إن كان معدوماً لا يقتضي (ر، ز، ذ: لم يقتض) وجوده. لأننا نقول: معنى المركّب (ر، ذ: التركيب) العقلي أنّ للعقل أن يحلله إلى أمور هي تلك الأجزاء العقلية فتلك الأجزاء (ز: - الأجزاء) في الحقيقة أجزاء تحليلية فإنّ الماهية لا يحتاج إليها في الوجود أصلاً؛ أمّا في الخارج فظاهر، و أمّا في الذهن فلاّ أنّه يمكن أن توجد فيه بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه لا بوجه من الوجوه (ر، ز، ذ: من وجوهه؛ ر، ذ: + كالكاتب) نعم؛ يحتاج إليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقاً فإذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود (ض، ذ: + الذهني) لم يلزم إنتهاؤها (ض، ز: إنتهاؤه) إلى البسيط؛ إذ لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حدّ (ز: - حدّ) معيّن كما في انقسام المقادير إلى غير النهاية. و ستزيدك تحقيقاً لهذا في بحث تجزّي الأجسام إلى غير النهاية (ض، ر، ذ: - إلى غير النهاية) ان شاء الله تعالى (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٠١

وقيل: لا متاع تحقّق الأمور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معاً. وهذا إنّما يتمّ<sup>٢</sup> إذا كانت الأجزاء خارجية، وأما إذا كانت عقلية لا تحقّق لها في الخارج تمايزة، فلا دليل على استحالة؛ إذ غايته امتناع تعقّل كنه الماهية إذا لم يكتف في تعقّل كنه شيء<sup>٣</sup> بتعقّل<sup>٤</sup> أجزائه<sup>٥</sup> الأولية، وشرط<sup>٦</sup> في ذلك تعقّل أجزاء الأجزاء، بالغاً ما بلغ على التفصيل.

واعترض: بأنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على أنّ الوجود ليس عيناً في جميع الماهيات، وكذلك ليس جزءاً في الجميع، ولا يلزم من ذلك كونه مغايراً<sup>٧</sup> زائداً في الجميع؛ لاحتمال أن يكون زائداً في البعض ونفساً في البعض أو جزءاً.

و أجيب: بأنّ اختلاف الوجود في العروض و النفسية و الدخول غير متصوّر؛ لأنّه إن اقتضى

---

١. قوله: لأنّ البسيط مبدأ للمركب (ذ: المركب). أقول: لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان فإنّ القدر الضروري هو أنّ المركب لا بدّ له من أجزاء يتقوّم هو بها و أما إنتهاؤها إلى ما ليس بمركب (ز: لمركب ؛ ر، ذ: + أصلاً) فليس يتنا بنفسه و الكثرة لا بدّ له (ض، ز: فيها) من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر. و هكذا مثلاً الكثرة من أفراد الإنسان لا بدّ فيها من الإنسان الواحد ثمّ الإنسان الواحد (ز: - ثمّ الإنسان الواحد) مشتمل على آحاد آخر لا يكون إنساناً و يجوز كون كلّ واحد من تلك الآحاد أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد و هكذا إلى غير النهاية فالأولى أن يتمكّ برهان التطبيق (الدواني).

٢. قوله: و هذا إنّما يتمّ. أقول: الظاهر أنّ هذا إشارة إلى بطلان التالي فإنّ ما أورده يتوجه على كلا الدليلين كما مرّ مفصلاً و يويده قوله: فلا دليل على استحالة، إذ لو كان الإيراد مختصاً بالدليل الثاني لقال (ض، ز: يقال): فلا يتمّ هذا الدليل، فافهم (الدواني).

٣. خ: «الشيء».

٤. ث: «في تعقل كل شئ على تعقل».

٥. ج: «الأجزاء».

٦. ب: «بشرط».

٧. ت، خ: - «مغايراً».

العروض<sup>١</sup> فيبغي أن يكون في الجميع كذلك، وإن اقتضى النفسية أو الدخول فكذلك؛  
وردة: بأننا نختار أن الوجود لا يقتضي شيئاً من ذلك، بل المقتضي هو الماهيات. ولو سلم فلا  
نسلم وجوب الاستواء فيها، وإنما يلزم أن لو كان الوجود متواطئاً، لِمَ لا يجوز أن يكون مشككاً؟  
لا يقال: إن كان الوجود متواطئاً وجب الاستواء، وإن كان مشككاً كان زائداً في الجميع، وهو  
عين المطلوب، لا لما قيل: المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات، واللازم من كونه مشككاً

١. قوله: إن اقتضى العروض. أقول: لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يقتضي النفسية بالنسبة إلى بعض  
الماهيات والجزئية بالنسبة (ر: - بالنسبة) إلى بعض (ز: - بعض) آخر والعروض بالنسبة إلى آخر؟ فإنه  
ليس واحداً حقيقياً حتى لا يتصور فيه اقتضاء الأمور المتغايرة. والجواب: أن هذا على تقدير التواطئ  
غير جازم لأن المتواطئ لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة أنه حينئذ يكون أولى بالنسبة إلى ما هو  
ذاتي له فلا يكون متواطئاً هذا خلف (ز: - هذا خلف)، فظهر أنه إنما يتصور (ز: - إنما يتصور) على  
تقدير التشكيك فيرجع إلى ما ذكره الشارح كما يفضل (ض: فضله) بعد (الدواني).

٢. قوله: وإنما يلزم أن لو كان الوجود متواطئاً. أقول: لا يخفى أن مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه،  
سواء كان متواطئاً بالقياس إلى أفرادها أو مشككاً. والحق (ز: فالحق) أن يحمل كلام الشارح على ما  
ذكرنا من اقتضاء الوجود النفسية بالنسبة إلى بعض الماهية (ض: ذ: - الماهية)، والجزئية بالقياس إلى  
آخر، والعروض بالقياس إلى آخر؛ إذ حينئذ يظهر الفرق بين صورتني التواطئ والتشكيك. لا يقال:  
يلغو حينئذ التعرض للاقتضاء؛ فإن الوجود على تقدير التواطئ لا يكون نفساً لبعض وجزءاً لبعض (ر،  
ز: ذ: - لبعض) آخر (ر، ز: ذ: للآخر) وعارضاً لآخر، سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات أو لا؛  
بخلاف ما إذا كان مشككاً. لأننا نقول: حاصل استدلال المعلن أن الوجود إما أن يقتضي الدخول أو  
يقتضي العينية أو يقتضي العروض، وعلى التقادير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى الجميع. فاجيب  
عنه تارة بمنع المنفصلة، وأخرى بتسليمها ومنع الملازمة، أعني: وجوب كونه كذلك بالنسبة إلى  
الجميع؛ لجواز أن يقتضي العروض أو الدخول أو النفسية بالنسبة إلى البعض دون البعض، فلا لغو  
أصلاً، فتأمل (ر، ذ: + تعرف). هذا، ولكن يرد عليه أنه إذا كان الوجود مقتضياً بذاته للأحوال الثلاثة  
كان كل حصّة من حصصه مقتضياً لتلك الأحوال، فيكون وجود الواجب - أي: الحصّة المعينة (ز: -  
أي: الحصّة المعينة) - مثلاً عارضاً لبعض الماهيات جزءاً لبعضها (ض، ر، ذ: + عيناً لبعضها)، لا متناع  
تخلف مقتضى الذات عنها، فتأمل (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٠٣

زيادته على أفراد<sup>١</sup> التي هي الوجودات الخاصة، ولا يلزم من عروضه للوجودات<sup>٢</sup> عروضه للماهيات؛ لجواز أن يكون العارض والمعرض معاً داخلين في الماهيات. لأنه مدفوع بأن الوجود إذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها، وإن لم يطلق عليه بالقياس إليها لفظ التشكيك؛ إذ الدليل بعينه جار هناك.

بل لأننا نقول: اللازم من التشكيك أن لا يكون ذاتياً في الجميع، وإلا لما اختلف. ولا يلزم منه أن يكون عرضياً في الجميع. على أنه لم يقدّم برهاناً على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك، وأقوى ما ذكره<sup>٣</sup>: أنه إذا اختلف الماهية<sup>٤</sup> أو الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها

---

١. ب: «على الأفراد».

٢. ب: «+ الخاصة».

٣. قوله: وأقوى ما ذكره إلى آخره. أقول: التشكيك إما بالأولوية أو الأقدمية أو الأشدية أو الزيادة و النقصان. أما انتفاء الأولين في الذاتيات فلاستواء نسبة (ر: النسبة) الذاتي إلى جميع ما هو ذاتي له؛ بمعنى أنه لا يختلف بالأولوية والأقدمية، وهذا ضروري. ولا يخفى أنه لا يتوجه عليه النقص بالعارض؛ لجواز كونه أولى بالنسبة إلى البعض؛ بأن يكون مقتضى ذاته، أو أقدم؛ بأن يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر به. ولا يجري مثل ذلك في الذاتي، وهو ظاهر. كيف، والذاتيات غير مجعولة. و أما انتفاء الآخرين (ر: الآخرين؛ ص: الآخرين) فلأنّ الأشدّ والأزيد إما أن يشتملا على شيء ليس في الأضعف والأنقص، أو لا. وعلى الثاني لا يكون بينهما (ز: - بينهما) فرق. وعلى الأول إما أن يكون ذلك الشيء معتبراً في الماهية أو لا. وعلى الأول لا يكون الأضعف والأنقص من تلك الماهية؛ ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها، وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج، وهو خلاف المفروض. وحينئذ لا شك أن النقص بالعارض لا يتأني هاهنا أيضاً؛ إذ فيه على التقدير الأخير لا يلزم خلاف المفروض. فإن قلت: إذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلاً، فلا يكون ذلك إلا بأن يقوم بأحدهما سواد أشدّ وبالأخر سواد أضعف. فنقول: إن كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد أو أجزائها لزم التشكيك في الماهية أو في الذاتي، وإن كان في أمر آخر عارض لهما (ر: ذ: لها) لم يكن التفاوت بين الشيين في السواد، بل فيما يعرضه، وهو خلاف المفروض. على أنّا ننقل الكلام إلى ذلك العارض، وهكذا. وأيضاً: السوادان إما أن يتحدّا في الماهية

أو يختلفا فيها، و على الأول لا يكون التضاوت بينهما من حيث الذات كما قرّرتم، و التضاوت في عارضيهما خلاف المفروض. و على الثاني لا يعقل كون أحدهما أشد من الآخر؛ ضرورة أن الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها إلى بعض بالشدة و الضعف، مثلاً لا يعقل كون الحركة أشد من السواد. قلت: الفردان المختلفان بالشدة و الضعف مشتركان في الماهية الجنية، مختلفان بالفصل المتّرع عندهم؛ فإنّ الشدة و الضعف مستندان إلى متّرعهما، و المفعول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس (ط، ض، ز: بالنسبة) إلى معروضيهما، كالأسود مثلاً بالقياس إلى الجسمين، و ذلك مفهوم واحد. أقول: و معنى كون أحد الفردين أشد من الآخر كونه بحيث يتزعم منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف و يحلله إليها بضرب من التحليل، حتى أن أوهام العامة (ط، ر، ذ: الأوهام العامة) تذهب إلى أن السواد القوي يتألف (ط، ض، ز: متألف) من أمثال السواد الضعيف، و معنى الأزيد أيضاً كونه بتلك الهيئة، إلا أن الأمثال المتترعة من (ط، ض، ز: في) الأشد ليست أجزاء متباينة في الوجود و لا في الوضع، بخلاف المتترعة من الأزيد؛ فإنها متباينة إما (ز: - إما) في الوجود أو في الوضع أو فيهما معاً. فالتضاوت (ر، ذ: و التضاوت) بين العارضين بالذات بمعنى أن أحدهما أزيد و أشد من الآخر، لا بمعنى أن تحقّق الجنس كالسواد في هذا المثال في أحدهما أزيد أو أشد من الآخر. و إذا اتفقت (ط: أمنت) ذلك ظهر لك اندفاع الإبرادين، فتدبرّ تعلم. و زيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع عنه (ط، ض، ز: - عنه) وجوه التشكيك أن هاهنا مقامين: أحدهما: أن الذاتيات لا تقبل التشكيك، و قد مرّ دليله. و الثاني: أن الأشد و الأضعف و الأزيد و الأنقص مختلفان بالماهية، و دليله أن ذلك الاختلاف ليس بالشخص (ط: بالشخص) فقط؛ إذ في كلّ مرتبة من مراتب الشدة و الضعف يمكن تحقّق أشخاص كثيرة، و بعد ذلك فكون ذلك الامتياز بالعوارض أو بالذاتيات حكمه حكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعاً؛ فإنّ الاحتمال قائم فيها، و الأمر غير منته على ذوي الحدس الصائب. و منا يتّبع على ذلك أننا لو ذهبنا إلى أن الطبقات المتقارنة (ر: المتقاربة) من الألوان متحدة بالنوع، فإذا فرضنا جسماً أبيض بياض قوي، ثمّ فرضنا أنه تنزل من هذه المرتبة في البياض إلى مرتبة أدنى منها و أقرب إلى السواد يسير، (ذ: + بحيث) كان هذا اللون متحداً مع اللون السابق بالنوع، ثمّ إذا فرضنا أنه تنزل من (ر، ذ: عن) هذه المرتبة إلى مرتبة أدنى منها، بحيث تكون نسبتها إلى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة إلى الأولى، تكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الأولى، فتكون متحدة بالنوع مع الأولى، و كذا (ر، ذ: هكذا) إذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب إلى أن يبلغ السواد الصفر يكون جميع (ر: + تلك) المراتب متحدة بالنوع، فيلزم أن يكون السواد

واحدة، و لا ذاتيها واحداً، و هو منقوض بالعارض.

الصرف متحد بالترى مع البياض القوي المفروض أولاً، هذا خلف. إذا تمهد هذا فنقول: النقض بالذراع و الذراعين إن أورد في المقام الأول فلا يتوجه إلا إذا ثبت أن مقدارية أحدهما أزيد من الآخر، و دونه خرط القتاد. بل أحدهما أزيد من الآخر لا مقداريته، كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في فصل خواص الكم- بعد ما حقق أن لا تضاد فيه:- «و كذلك ليس في طبيعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدياد. و لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد و أنقص من كمية، و لكن أعني أن كمية لا يكون أشد و أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها، فلا ثلاثة أشد ثلاثيته من ثلاثة، و لا أربعة أشد أربعته من أربعة، و لا خط أشد خطيه- أي: أشد في أنه ذو بعد واحد- من خط آخر، و إن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه، أعني: الطول الإضافي». ثم قال: «و الفرق بين هذا الأشد و الأزيد و بين الأشد و الأزيد الذي يمنع كونه في الكمية أن هذا الأزيد يمكن أن يشار فيه إلى مثل حاصل و زيادة (ر: زيادته)، و الأشد و الأزيد الذي تمنعه لا يمكن فيهما ذلك». و قال في الفصل السابق عليه: «و اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد، و الكثير بالإضافة عرض في العدد، و كذا القول في سائر ما يشابه (ر، ذ: شابه) ذلك». هذا، و كتب القدماء مشحونة بنظائر ما نقلناه من الشفاء. و إن أورد في المقام الثاني فلا محيص عنه إلا بأن يلتزم أنهما متخالفان بالماهية، كما في مراتب الأعداد، و هو يخالف ما (ض، ز: مخالف لما) قرروه من أن القسمة الفرضية إنما تكون إلى أجزاء متساوية في الماهية، أو يفرق بين الزيادة و النقصان في الأعداد و بينهما في المقادير، و يقال: إن الأول يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثاني، فتأمل (ض، ز: فليتأمل). فإن قلت: نحن نعلم أن القدر (ر، ذ: المقدار) الزايد في الذراعين ليس إلا فرداً من ماهية (ز: جهة) المقدار، موجوداً إنما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين، أو بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد. قلت: نعم، و لكن ليس الزيادة في ماهية المقدار؛ فإن صدق تلك الماهية على الفردين (ز: فردين) على السواء، بل في العارض؛ فإن كونه على هذا الحد أو على حد آخر أمر عارض لماهية المقدار، بتبعية (ض: يتبعه) عارض آخر هو نسبته إلى ما هو على حد آخر بالزيادة و النقصان. فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق عن العلانق، ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان، و ينجلي لك صبح الصدق عن أفق البيان. و لقد أطنبنا الكلام، و بقي بعد خبايا في زوايا المقام، و عسى أن نأتي عليها في رسالة تحقيق التشكيك، إن شاء الله تعالى (الدواني).

## ١٠٦ • شرح تجريد العقائد/المقصد الأول: في الأمور العامة

و أيضاً: الاختلاف بالكمال و النقصان بنفس الماهية - كالذراع و الذراعين من المقدار - لا يوجب تغاير الماهية.

قيل: القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجودٌ مطلق مشترك بين جميع الموجودات، و وجودٌ خاصٌّ لكلٍّ موجودٍ، و هذا الدليل إنما يدل على أنَّ الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية، و لا يدل على كون الوجود الخاص زائداً عليها إلا أن يثبت أنَّ المطلق نفس ماهية الخاص أو جزء منها، و لم يثبت، بل الحقُّ أنه عَرَضِيٌّ<sup>١</sup> لأفراده.

أقول<sup>٢</sup>: ليس المدعى<sup>٣</sup> إلا أنَّ الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات، كما أشار إليه المصنّف بتفريع هذه المسألة على مسألة الاشتراك، حيث قال: فيغاير الماهية، و صرحنا به هناك، و إثبات أنَّ في الموجودات<sup>٤</sup> أمراً وراء الماهيات و<sup>٥</sup> الوجود المطلق و حصته، زائداً على الماهية، عارضاً لها، ممّا لا سيل إليه<sup>٦</sup>.

لا يقال: سيجيء أنَّ الوجود مشكك، فيكون عارضاً لأفراده التي هي وجودات خاصة، و به يثبت أنَّ في الموجودات أمراً وراء الوجود المطلق و حصته.

لأننا نقول: قد مرَّ آنفاً أنه لم يثبت كون المشكك عريضاً بالنسبة إلى أفراده. و أيضاً: فالكلام في إثبات أنَّ ذلك الأمر زائد على الماهية: و لو شُلم فلا أقلَّ من أن يكون كسبياً، فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية، كما يذكره هذا القائل<sup>٧</sup> المحقق في ذيل هذا

١. ج: «عرض».

٢. ب: + «و فيه بحث؛ لأنه».

٣. خ: «أقول: أنت خير بأن المدعى ليس».

٤. ب، ث، ذ: «الموجودات».

٥. أ، ب، ث، ج: «الماهية و»؛ ذ: - «الماهيات و».

٦. قوله: ليس المدعى - إلى قوله: - ممّا لا سيل إليه. أقول: غرض هذا القائل بيان حال، لا إيراد إشكال، فلا يتوجّه (ط، ض: يرد) عليه ذلك (الدواني).

٧. ز: - «القائل».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ١٠٧

المبحث<sup>١</sup>، وبيته<sup>٢</sup> بأن البصائر السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية ب: الوجود والكون، وفي الفارسية ب: هستي وبودن، كذلك تدرك أن مفهومها خارج عنها، يوصف بها ويحمل عليها. وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بأن المدعى ليس إلا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى.

(و لا تفكاهما تعقلاً)؛ فإننا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية، وهو ظاهر. وقد نعقل الماهية ونعقل عن وجودها؛ أما في الخارج فظاهر، وأما في الذهن فلأننا لا نسلم أن التعقل هو الوجود في الذهن<sup>٣</sup>، ولو سلم فتعقل<sup>٤</sup> الشيء لا يستلزم تعقل<sup>٥</sup> تعقله، ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته أو ذاته.

قيل: مراده - كما يفهم من الشرح<sup>٦</sup> أيضاً - أننا نتصور الماهية ونشكك في وجودها، فلا يكون عينها، وإلا لما أمكن الشك؛ ضرورة أن ثبوت الشيء لنفسه يثبت، ولا يكون أيضاً ذاتياً لها؛ لأنه يثبت الثبوت لما هو ذاتي له.

أقول: ولا يخفى أن هذا الاستدلال صحيح،<sup>٧</sup> ولكن لا يلائم كلام المتن؛ لأن معنى

١. أ: البحث.

٢. ز: «يته».

٣. ص، ض: «أن العقل هو الوجود الذهني فقط». ت، خ: «هو الوجود الذهني».

٤. قوله: فلأننا لا نسلم أن العقل هو الوجود الذهني فقط. أقول: فيه خلط؛ إذ هو مدع فوظيفته الإثبات، لا المنع (الدواني).

٥. ب: «فلأن تعقل».

٦. أي: «تسديد العقائد (تشديد القواعد) في شرح تجريد العقائد المعروف ب: الشرح القديم، وهذا نصه: «الوجه الثاني: أن تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية، أي: تعقل الماهية لا يعقل وجودها الذهني والخارجي، فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلاً فيها، وإلا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها».

٧. ب: - «و».

٨. قوله: لكن لا يلائم كلام المتن. أقول: أنت خير بأن حمل التعقل في كلام المتن على التصديق غير بعيد. كيف، وبعضهم قسم التعقل إلى التصور والتصديق (الدواني).



## ١٠٨ • شرح تجريد العقائد / المقصد الأول: في الأمور العامة

الانفكاك تعقلاً أن يكون أحدهما متعقلاً دون الآخر، والشك في الوجود إنما ينافي التصديق به، لا تعقله، بل يستلزمه؛ فإننا إذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها، فحينئذ يكون كلاهما متعقلين لنا، فأين الانفكاك؟ وكلام الشارح<sup>١</sup> صريح في خلافه<sup>٢</sup>؛ حيث قال: فإن قيل: لا نسلم أننا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها.

قيل: هذا الدليل لو تم لدلّ على أن الوجود الخاص أيضاً زائد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها.

أقول: وأنت خير بأن هذا إنما يكون بعد<sup>٣</sup> أن يثبت لنا مقدمتان<sup>٤</sup>:  
الأولى: أن في الموجودات فرداً من الموجود<sup>٥</sup> المطلق<sup>٦</sup>، وراء الماهية والوجود المطلق<sup>٧</sup> و

١. ب، ث، ت: «فإذا». ج: «إذا».

٢. الشارح هو: الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد الأصفهاني (٦٩٤ - ٧٤٩ ق)، و الشرح هو: الشرح القديم. وهذا نصه: «فإن قيل: لا نسلم أننا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها؛ فإنه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه. أجيب: بأنه لو كان تمثل الماهية مستلزماً لتمثل وجودها لاستحال الشك في أن الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن؛ إذ يستحيل الشك في انصاف الشيء بمقومه عند تمثله في الذهن وليس كذلك؛ فإننا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشكّ في وجودها الخارجي والذهني».

٣. قوله: وكلام الشارح صريح في خلافه. أقول: قول القائل: كما يفهم من الشرح، ناظرة إلى جواب هذا السؤال، وهو دالّ على ما ذكره، كما لا يخفى على من نظر فيه (الدواني).

٤. ت، ج: «أقول نعم بعد». ث: «أقول بعد».

٥. قوله: بعد أن يتم (ض: ثبت لنا) مقدمتان. أقول: لا استدراك في ذلك على هذا القائل؛ لأنه قال: هذا الدليل لو تم لدلّ، وتوقف تعامه على المقدمتين لا يقدر في صحة ما ادّعاء. وإنما كان استدراكاً لو احتاج بعد التمام إلى المقدمتين. وإن حمل كلامه على أن تمام الدليل يتوقف على المقدمتين حتى يكون تفصيلاً للمقام لا استدراكاً عليه، كان خلاف الظاهر، لا سيما في بعض النسخ: نعم، بعد أن ثبت لنا مقدمتان (الدواني).

٦. ب، ث، ز، ج: «الوجود».

٧. خ: «فرداً من الموجود المطلق».

حضته.

والثانية: أن هذا الفرد معلوم لنا؛ إما<sup>٢</sup> بالكنه، أو بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه<sup>٣</sup>.  
أما توقُّفه على المقدَّمة الأولى فظاهر، و أما على الثانية؛ فلاَّته لو لم يكن معلوماً لنا لم نعلم أنه  
غير معلوم لنا عند تعقُّلنا الماهية؛ لجواز أن يكون معلوماً<sup>٤</sup> و لا نعلم أنه هو، وإثباتهما أمرٌ دونه

١. ذ، ب، ث، ت: - «الماهية والوجود المطلق وه».

٢. ث: - «إما».

٣. قوله: و الثانية أن هذا الفرد معلوم لنا إما بالكنه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه. أقول: على التقديرين  
يحتمل أن يكون معلوماً لنا و لا نعلم أنه معلوم. أما على الثاني فلاَّتا إذا تصوّرنا الإنسان بالضحك فإنَّنا  
علمناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه، ثم إذا تصوّرنا الحيوان الناطق يكون الإنسان معلوماً، و ربما لم  
نعلم أن الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم؛ لجهلنا بأنَّ ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان  
الناطق. نعم، إنَّما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية و ذلك الوجه فقط. و أما على الأول  
فلاَّتا إذا علمنا الشيء بالكنه و لم نعلم أنه كنهه فربَّما يكون معلوماً بكنهه (ض: بالكنه) عند تصور شيء  
و لا نعلم أنه معلوم بالكنه، كما إذا تصوّرنا الحيوان الناطق و لم نعلم أنه كنه الإنسان؛ فإنَّنا نشكُّ في  
كونه معلوماً بالكنه؛ فإنَّنا إذا تعقَّلنا ماهية آء مثلاً بالكنه و علمنا الحيوان الناطق، فإنَّنا نشكُّ في أن الإنسان  
معلوم لنا بالكنه عند تعقُّلنا آء؛ لجهلنا بأنَّ الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الإنسان، فيجوز عندنا أن  
يكون وجهاً من وجوهه، و على هذا فلا نعلم أن كنه الإنسان غير معلوم لنا عند تعقل (ط، ض، ز:  
تصور) «ب» مثلاً؛ لجواز أن يكون معلوماً بالكنه و لا نعلم أنه هو، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة «ب» لِّكنه  
الإنسان، و إن علمنا مغايرته للحيوان الناطق؛ إذ لا نعلم أنه كنهه. نعم لو علمنا أن ذلك كنهه لاندفع  
ذلك، و لعلَّ مراد الشارح هذا. و لا يتأتى مثل ذلك في التقدير الأول كما لا يخفى، بل غاية التكلف  
أن يقال: المراد بالوجه الذي يمتاز به عمَّا عداه في التعقل. و لا يخفى ما فيه من الركاكة و التعسف. و  
يمكن أن يقال: لا يلزم من توقُّفه على المقدمتين أن لا يتوقَّف على غيرهما، فيندفع الإيراد على تقدير  
كونه متعقلاً بالكنه؛ إذ يتمُّ بانضمام مقدمة أخرى هي العلم بكونه كنهها، و يبقى الكلام في التقدير  
الآخر؛ فإنَّه لا يدلُّ على المطلوب بعد الضمِّ أصلاً، فتدبر (الدواني).

٤. ب، خ: + «لناه. قوله: لجواز أن يكون معلوماً. أقول: لا يقال: على تقدير أن لا يكون معلوماً لا يجوز أن  
يكون معلوماً؛ لامتناع اجتماع التقيضين. لأنَّنا نقول: على تقدير أن لا يكون معلوماً يحتمل عند العقل أن  
يكون معلوماً، و لا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع و احتمال ثبوته عند العقل (الدواني).

خرط القناد.

(و لتحقق<sup>١</sup> الإمكان<sup>٢</sup>) أي: ثبوته للماهية؛ فإن من الموجودات ما هو ممكن، ولو<sup>٣</sup> لم يكن الوجود زائداً على الماهية لم يوجد ممكن أصلاً؛ لأن الإمكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة، فضلاً عن التاوي؛ إذ النسبة إنما يتحقق بين متغايرين، ولو سلم<sup>٤</sup>، فنبه الشيء إلى نفسه لا يكون كنبته إلى سلبه وارتفاعه، ولو كان الوجود جزءاً لها لم يكن نسبتها إليه وإلى العدم على السوية؛ ضرورة أن نسبة الكل إلى جزئه لا يكون كنبته إلى سلب ذلك الجزء.

(و فائدة الحمل، و الحاجة إلى الاستدلال) يعني: لو لم يكن الوجود زائداً لكان إما عين الماهية، و حينئذ لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة، و كان قولنا: السواد موجود، بمنزلة قولنا: السواد سواد، أو: الموجود موجود، لكننا نعلم أن قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة. أو جزئها، و حينئذ لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال؛ ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال، لكننا نحتاج إلى الاستدلال عند حمل الوجود عليها.

و الجواب عن هذا الدليل و دليل انفكاك التعقل على التقريرين: أنه إنما يتم أن لو كانت الماهية متعلقة بكنهها؛ فإنها إذا كانت متعلقة لا بكنهها جاز أن يكون ذاتياتها مجهولة، فضلاً عن انتسابها عليها<sup>٥</sup>. و أيضاً إذا لم يكف<sup>٦</sup> في تعقل كنه شيء<sup>٦</sup> تعقل أجزائه الأولية - كالجنس و الفصل

١. س: «و تحقق».

٢. س، ش: «الخاص».

٣. ب: «فلو».

٤. ج، خ، ذ، ر، ز: «فلو سلم».

٥. ز، ذ، ج، خ: «عليها».

٦. ز: «لم يكتف» قوله: و أيضاً إذا لم يكف. أقول: معنى تصور الشيء بالكنه أن يكون هو بنفسه متمثلاً في الذهن، و التصور بالوجه أن لا يكون هو متمثلاً في الذهن، بل ما يصدق عليه، لكن يتوجه به النفس إلى ما يصدق هو عليه. فالمرآة و المرني في الأول متحدان بالذات و في الثاني مختلفان بالذات

القريين - بوجه ما. و أيضاً في الماهيات المعلومة لنا؛ إذ يجوز أن يكون الماهيات التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود، و لا يحتاج عند حمل الوجود عليها إلى الاستدلال.

(و انتفاء التناقض، و تركب الواجب) عطف على التناقض، يعني: لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا: السواد ليس بـوجود، بمنزلة<sup>٢</sup> قولنا: السواد ليس بسواد، و الموجود ليس بـوجود، و هو تناقض، أي: حكم باجتماع النقيضين؛ إذ معناه أن شيئاً ما ثبت له السواد<sup>٣</sup> ارتفع عنه السواد، أو المراد التناقض المصطلح؛ لأن لنا قضية صادقة في نفس الأمر، وهي: أن السواد سواد،

متحدان اتحاداً ما بالعرض. و تحقيق ذلك أن اتحاد الشيء بما هو ذاتي له أو ذات له أقوى من اتحاده بالعرض (ط، ض، ز: العرضي) الصادق عليه؛ فإن الأول (ر: فالأول) اتحاد بالذات و الثاني اتحاد بالعرض؛ إذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة أو اعتباراً و (ط: إذ) مفهوم هو هو مطلق الاتحاد، و هو مشترك بين الذاتيات و العرضيات، إلا أن مصداق الحمل فيهما مختلف، فإذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات و عرضياته موجودة فيه بالعرض؛ فإن الوجود العارض للماهية المعروضة ليس عارضاً للعرضي؛ فإنه مغاير لها بحسب الماهية و الجعل. نعم؛ له علاقة و ارتباط به، فيُصَف بالاتحاد به بوجه ما، نظير ما في اتحاد القطن و الثلج مثلاً من حيث عارض البياض. و كما أن وجود الماهية في الخارج ينسب إلى عرضياته بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب إليها (ض: إلى عرضياتها) بالعرض إذا انفتحت النفس بها إليها، أي: لاحظتها بحيث ينطبق عليها، فينهما تعاكس في الوجودين. إذا انفتحت ذلك علمت ما في كلام الشارح. كيف، و إذا كان الجنس و الفصل متصورين بالعارض كانت الماهية أيضاً كذلك؛ ضرورة أن الماهية عين الأجزاء بأسرها مجتمعة (ض: مجعلاً)، و كان ينبغي أن يقول: إذا لم يكف تعقل أجزائها الأولية بكنهها مجعلاً (الدواني).

١. أ، ث، ت: «الشيء».

٢. ز: - قولنا: السواد ليس بـوجود بمنزلة.

٣. قوله: إذ معناه أن شيئاً ما ثبت له السواد. أقول: إذا أخذت القضية سالبة لم يكن حكماً باجتماع النقيضين؛ إذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الأفراد (ض: أفراد) في نفس الأمر، بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان (ر، ذ: + على الأفراد)، و إذا أخذت معدولة فصدق قولنا: السواد ليس بـوجود معدولة، ممنوع عند الخصم، فتأمل (الدواني).

أو: الموجود موجود، ولما كان قولنا: السواد ليس بموجود، بمنزلة قولنا: السواد ليس بسواد، أو<sup>١</sup>:  
الموجود ليس بموجود، كان مناقضاً لتلك القضية الصادقة<sup>٢</sup> في نفس الأمر، لكننا نعلم أن قولنا:  
السواد ليس بموجود، ليس تناقضاً<sup>٣</sup>. وهذا معنى قوله: وانتفاء التناقض.

ولو كان الوجود جزءاً لها، وهو مشترك بين الواجب والممكن، لزم تركب الواجب، لكن

١. أ، ث، ت: «أو».

٢. قوله: كان مناقضاً لتلك القضية الصادقة. أقول: فيه بحث لأن (ز: إذ) الصادق في نفس الأمر هو أن  
السواد سواد بالضرورة ما دام موجوداً بأحد الوجودات؛ إذ السواد المعدوم (ز: + مطلقاً) ليس سواداً،  
على ما تقرر من أن صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع، وأن السالبة يصدق بانتفائه، فإذا كان  
الوجود (ز: الموجود) عين السواد كان الصادق أن السواد سواد ما دام سواداً، وقولنا: السواد ليس  
بموجود- على هذا التقدير- في قوة قولنا: السواد ليس بسواد، وهو لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه،  
بل المنافي له: السواد ليس بسواد حين هو سواد، وهو ليس عين قولنا: السواد ليس بموجود، ولا لازماً  
له، وإنما كان (ض: ز: يكون) عين قولنا: السواد ليس بموجود حين هو سواد، وصدق ذلك ممنوع. و  
بوجه آخر قولنا: السواد ليس بموجود إنما يصدق في السواد المعدوم، وهو كما أنه ليس بموجود ليس  
سواداً، وقولنا: السواد سواد، إنما يصدق في السواد الموجود، وهو كما أنه سواد فهو موجود. و  
الجواب: أن هذا إنما يتأتى على تقدير المغايرة؛ إذ على تقدير العينية لا يتأتى أن يقال: الصادق إنما هو  
السواد المقيّد بالوجود، ويخرج المعدوم بقيد الوجود؛ إذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للماهية؛ حيث  
صار التقيّد (ض: التقيّد) بالوجود مخصصاً للسواد، بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيّد والمطلق،  
فلا فرق بين قولنا: كل سواد فهو سواد، وبين قولنا: كل سواد فهو سواد حين هو موجود. ومن هاهنا  
تبيّن أن سلب الشيء عن نفسه إنما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة، وما قيل في  
الجواب أن مآله إلى سلب الوجود، إن أراد الملازمة فغير نافع وإن أراد الاتحاد فممنوع، كيف و  
الوجود يغاير الماهية عندهم، فلا يكون سلبه عين سلبها. وإن أراد أنه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه،  
و إنما المتصور سلب الوجود، ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازاً، فذلك على تقدير التسليم قاذح  
في أصل مطلوبه، وهو إثبات التناقض؛ إذ هو فرع كون النسبة بين الشيء ونفسه متصورة، فتدبر  
(الدواني).

٣. ب: «مناقضاً لهما». خ: «مناقضاً لها».

الواجب غير مركّب.

و الجواب: أنّه إنّما يدلّ على عدم كون الوجود داخلاً في الكلّ، ولا يلزم من ذلك كونه خارجاً عن الكلّ.

أقول: يمكن<sup>١</sup> أن يجاب عن الوجوه الثلاثة<sup>٢</sup> الأخيرة بالفرق بين اتصاف شيء<sup>٣</sup> بشيء، وحمليه

١. خ: «و يمكن».

٢. قوله: و يمكن أن يجاب عن الوجوه الثلاثة. أقول: مرادهم من الوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة، كما يدلّ عليه ظاهر التعريف الذي نقله المصنّف في أوّل الكتاب. كيف لا، و مغايرة مبدء الاشتقاق للماهيات ممّا لا يتبغى النزاع فيه بين العقلاء. و أيضاً: فإنّ كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود لها، ولا يستلزم استثناءها في كونها موجودة عن أمر يعرضها، كما اعترف به، و قد صرّحوا بأنّ وجود الواجب عنه كما سيصرّح به الشارح، و لا شكّ أنّه ليس عين مبدء الاشتقاق؛ فإنّ واجب الوجود موجود، لا وجود بالمعنى الذي اعتبره. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره، قائم بنفسه موجود بعروض الوجود (ض: موجود بوجود عارض) له، و هو الواجب، و سائر أفراده قائم بغيره غير موجود؟ قلت: فحينئذٍ يكون الواجب موجوداً بغيره؛ فإنّ كونه وجوداً لا يقتضي كونه موجوداً، فيشارك سائر الماهيات في أنّ وجوده بسبب أمر عارض له، أعني: ذات (ض: حصّة) الوجود المطلق. و التحقيق أنّ صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول، و قد يكون بخصوصيّة ذات الموضوع، من غير أن يكون هناك أمر زائد. مثال الأوّل حمل العرضيات، و مثال الثاني حمل الأنواع. مثلاً حمل زيد على نفسه و حمل الموجود على الممكنات من قبيل الوجه الأوّل، و على الواجب من قبيل الثاني؛ من حيث أنّه لا يقتضي أمراً زائداً على خصوصيّة ذاته، فذاته تعالى موجودة بذاته من غير افتقار إلى أمر آخر يعرضه، بخلاف غيره من الماهيات؛ فإنّ صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصّة من الوجود لها. فالموجود المطلق و الوجود المطلق و الوجود الخاص هناك مغاير للماهيات، و أمّا في الواجب تعالى فالأوّلان يفايران له ضرورة دون الثالث؛ لانتهائه هناك؛ فإنّ عين ذاته ينوب مثابه في كونه مطابق الحمل و محقق (ض: تحقّق) صدقه، فيصحّ أن يقال: إنّ ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق؛ بمعنى أنّ ما هو أثر أفراده العارضة للماهيات برتب عليه، كما أنّه تعالى فرد من الموجود المطلق أيضاً لا لأمر مغاير له بل لذاته، و سيجئ تحقيقه إن شاء الله تعالى (الدواني).

عليه مواطاة، وبين الاتصاف والحمل اشتقاقاً.

أما عن الأول، فبأن نقول: الإمكان هو أن لا نفتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقاً ولا الاتصاف بالعدم كذلك، وهو المراد بتساوي نسبة الماهية إلى الوجود والعدم. فقوله: لو كان الوجود نفس الماهية لم تتصور هناك نسبة، فضلاً عن التاوي، ممنوع؛ فإن النسبة بين شيء<sup>١</sup> و نفسه اشتقاقاً مما تتصور، بل قد تصير مبحثاً<sup>٢</sup> للعقلاء و يتازعون فيها نفيّاً وإثباتاً؛ فإن النسبة بين الوجود و نفسه اشتقاقاً معركة الآراء؛ حيث ذهب أكثر المتكلمين إلى أن الوجود موجود، و بعضهم و طائفة من الحكماء كالفارابي<sup>٣</sup> و ابن سينا<sup>٤</sup> إلى أنه ليس بموجود، بل من المعقولات الثانية.

١. ب: الشيء.

٢. ج، خ: الشيء.

٣. ز: بحثاً.

٤. هو: أبو نصر محمد بن أحمد بن طرخان بن اوزلغ (م ٣٣٩ ق). قال ابن خلكان: هو أكبر فلاسفة المسلمين، و أول حكيم نشأ في الإسلام و بلغ فيها مبلغ التعليم حتى عرف بالمعلم الثاني. و عن كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» قال: ابتدأ بتأليفه ببغداد، و حمله إلى الشام في آخر سنة ٣٣٠ هـ، و تممه بدمشق سنة ٣٣١ هـ، و من تأمله عرف أنه من الإمامية العدلية القائلين بعصمة الأئمة عليهم السلام. حضر أيام إقامته ببغداد على أبي بشر متى بن يونس الحكيم، ثم ارتحل إلى يوحنا بن غيلان الحكيم بن حوران، فأخذ عنه، ثم رجع إلى بغداد و تناول كتب أرسطاطاليس، ثم مضى إلى نحو دمشق الشام، و اتصل بسلطانها سيف الدولة بن حمدان، فأحسن إليه و عرف قدره، و كان أزهد الناس في الدنيا، و أجرى عليه سيف الدولة في كل يوم أربعة دراهم إلى أن توفي، و صلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه. من آثاره: آراء أهل المدينة الفاضلة؛ رسالة في العقل؛ رسائل متفرقة في الحكمة؛ رسالتان فلسفيتان في النجوم و أجوبة مسائل؛ كتاب الملة. توفي بدمشق سنة ٣٣٩ ق. انظر: أعيان الشيعة ٩: ١١٤، فهرس التراث ١: ٣٨٤.

٥. هو: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا. و عرف عند الأوروبيين باسم Avicenne و ولد سنة ٩٨٠ م فنى أفضنّة بالقرب من بخارى و توفى سنة ١٠٣٧ م (مستدركات أعيان الشيعة، ج ٦، ص: ١٤٥) في همدان. و عند ما انتهزت الدولة السامانية رحل ابن سينا

و أيضاً قوله: نسبة الشيء إلى نفسه لا يكون كنسبته إلى سلبه وارتفاعه، وقوله: ونسبة الشيء إلى جزئه لا يكون كنسبته إلى سلب ذلك الجزء، كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية؛ إذ هي في التحقيق نسبة الشيء إلى ما يغيره وإلى ما يغير جزءه؛ فإثباتك إذا قلت: الوجود موجود، فقد نسبته إلى الوجود مفهوم ذي وجود و هما متغايران.

و أما عن الثاني: فبأن نمنع قوله: كان قولنا السواد موجود، بمنزلة قولنا السواد سواد، أو<sup>١</sup> الموجود موجود و نقول: بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد، و<sup>٢</sup> الوجود ذو وجود، ولا شك في أن مثل هذا الحمل مفيد.<sup>٣</sup>

و أما عن الثالث: فبأن نمنع قوله: و لكان<sup>٤</sup> قولنا السواد ليس بموجود<sup>١</sup> بمنزلة قولنا السواد ليس

---

عن بخارى إلى خوارزم، ثم إلى جرجان، فأقام عند الفيلسوف أبي حمد الشيرازي الذي اشترى له منزلاً في جواره. وفي هذا المنزل وضع ابن سينا عدداً من مؤلفاته، و باشر في كتابة القانون في الطب. ثم توجه ابن سينا إلى همدان، فأقام فيها تسع سنوات، يتعهد معالجة المرضى، و عالج أميرها شمس الدولة، فشفاه. و كان شفاء الأمير سبباً في انطلاق شهرة ابن سينا في الطب، فعينه الأمير وزيراً عنده. و في سنة ١٠٣٧ م توفي في همدان بسبب المرض، و هو في السابعة و الخمسين من العمر. و له في المدينة ضريح تذكاري و مكتبة كبرى تحمل اسمه. كان ابن سينا على جانب كبير من الذكاء و التوفد الذهني، و ترك العديد من الكتب و الرسائل، أهمها في المنطق، و علم النفس، و الفلسفة، و الأخلاق، و الطب، و الشفاء، و الحكمة. أعماله في الفلسفة و الطب كانت مرتكزاً للعلوم و الآداب في العصور الوسطى و مهينة لعصر النهضة. كتابه القانون في الطب ترجم إلى اللاتينية و شاع في أوروبا و استمرت نصوصه تدرس في جامعاتها حتى القرن السابع عشر. و يقال أن ابن سينا بلغ من الشهرة في زمانه ما بلغه أرسطو في عصر الاغريق. انظر: وفيات الأعيان، و خزائن الأدب للبغدادي، و دائرة المعارف الإسلامية، و مؤلفات ابن سينا للأب جورج شحادة القنواطي.

١. خ: وه.

٢. ت، ج: وأوه.

٣. ج: + «فالدة معتد بها».

٤. ب، ت، ج، خ: وقوله كان.



بسواد، أو<sup>١</sup> الموجود ليس بموجود، ونقول: بل هو بمتزلة قولنا: السواد ليس بذى سواد، أو الوجود ليس بذى وجود، وليس هذا تناقضاً.

واعلم أن هذه الدعوى ضرورية، والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال إزالة الالتباس عنها بالنسبة إلى الأذهان القاصرة<sup>٢</sup>، ولا نزاع للحكماء في تلك<sup>٣</sup> الدعوى، بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات، إلا أنهم قالوا: ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق، قائم بنفسه، مبدء لجميع الممكنات، والمتكلمون يقولون: كما أن في الممكنات ماهيةً وجوداً مطلقاً، وحصّة من الكون زائدين عليها، كذلك في الواجب بعينه.

وأما الأشاعرة فلعلهم أرادوا بقولهم: وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائداً عليها، أنه لا تمايز بينهما في الخارج، أي: ليس في الخارج شيء هو الماهية، وآخر<sup>٤</sup> هو الوجود، قائم به قياماً خارجياً، كما يدلّ عليه تصفّح أدلّتهم، ولا نزاع معهم في ذلك.

(و قيامه بالماهية من حيث هي<sup>٥</sup>). هذا جواب عن استدلال الخصم بأن الوجود لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها، فإما أن يقوم بالماهية الموجودة أو بالماهية المعدومة؛ لعدم الوساطة، وكلاهما محال<sup>٦</sup>.

أما الأول؛ فلاستلزامه أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، وأما الثاني؛ فلائنه يلزم اجتماع النقيضين؛ إذ تكون الماهية حينئذٍ معدومةً وموجودةً معاً<sup>٧</sup>.

١. ث: «قوله لو كان الوجود نفس الماهية لكان السواد ليس بموجود».

٢. خ، ج: «أو».

٣. ث: - «القاصرة».

٤. ث: «هذه».

٥. ث: «الآخر».

٦. ب، خ: «من حيث هي هي...».

٧. ب: «محالان».

٨. ث: «موجودة ومعدومة معاً».

و تقرير الجواب: أنه يقوم بالماهية من حيث هي، لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها.

فإن قيل: إن أريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود أو<sup>١</sup> العدم نفسها ولا جزءاً منها على ما قيل، فغير مفيد؛ لأنَّ العروض كاف في لزوم المحالات، وإن أريد ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً لا بالعروض ولا بغيره، فهو قول<sup>٢</sup> بالواسطة، مع أنَّ التناقض بحاله؛ إذ يلزم<sup>٣</sup> أن تكون الماهية معروضة للوجود و غير معروضة له معاً.

قلنا: المراد ما لا يعتبر فيه الوجود و لا العدم، وإن كان لا ينفك عن أحدهما.

فإن قيل: عدم الانفكاك عن أحدهما<sup>٤</sup> كاف في لزوم المحالات؛ لأنَّ قيام الوجود بالماهية إنما أن يقارن عدمها، فالتناقض، أو وجودها، فالتوقف على نفسه<sup>٥</sup> أو التسلسل.

قلنا: نختار أنه مقارن لذلك الوجود بعينه، قوله<sup>٦</sup>: يلزم أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، قلنا: ممنوع، و إنما يلزم أن لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود، فأما إذا كان المعروض هو الماهية<sup>٧</sup> وحدها لا<sup>٨</sup> بشرط الوجود، بل في زمان الوجود، فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها، ولا

١. أ: «و».

٢. ث: «القول».

٣. خ: «+ منه».

٤. ث: «- عن أحدهما».

٥. قوله: أو وجودها فالتوقف على نفسها. أقول: الظاهر في هذا الشق أن يقال: فتحصيل الحاصل؛ إذ المقارنة لا يستلزم التوقف أصلاً و حينئذٍ فالجواب: منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و إنما المحال تحصيله مرة أخرى (الدواني).

٦. أ، ث، ت، ج: «قولك».

٧. ز: «موجودة قبل وجودها، قلنا: مسلم و إنما يلزم أن لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فأما إذا كان المعروض هو الماهية».

٨. خ: «- ولا».

التناقض. غاية ما في الباب أنه يلزم تقدّم الماهية<sup>١</sup> على الوجود بالذات؛ ضرورة تقدّم المعروف على العارض بالذات<sup>٢</sup>، ولا فساد فيه.

ولما كان الوجود قائماً بالماهية من حيث هي، لا بالماهية الموجودة، (فزيادته) عليها وقيامه بها (في التصوّر) لا بحسب الخارج؛ لأنّ ثبوت شيء، لآخر في الخارج<sup>٣</sup> بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج، وإن لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج؛ لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالأمور العدمية، لكنّه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج<sup>٤</sup> بديهة؛ فإنّ الشيء ما لم يثبت في الخارج أولاً لم يتصوّر اتصافه فيه بمفهوم، سواء كان وجودياً أو عدمياً، بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً<sup>٥</sup>.

١. ث: + «قبل وجودها ولا تناقض».

٢. أ، ث، ت، خ، ج: - «بالذات».

٣. قوله: لأنّ ثبوت شيء، لآخر في الخارج. أقول: فإن قلت: لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه، مع أنّ كليهما طرفاه؟ قلت: لأنّ الاتصاف أعمّ من أن يكون بانضمام صفة إلى الموصوف في الوجود، أو بأن يكون الموصوف في نحو من أنحاء الوجود؛ بحيث لو لاحظته العقل صحّ له أن يتترع منه تلك الصفة. مثال الأول اتصاف الجسم بالياض، ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى، ولا شك أنّ هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف؛ ضرورة أنّه ما لم يكن الشيء موجوداً في الخارج مثلاً لم يصحّ انضمام وصف إليه في الخارج، ولا كونه (ض: + موجوداً) في الوجود الخارجي، بحيث يصحّ منه انتزاع وصف، ولا يستلزم وجود الصفة فيه؛ إذ العقل قد يتترع من الوجود الخارجي أموراً إضافية أو سلبية لا تحقق لها في الخارج، و يصفه بها وصفاً صادقاً، وسيجيّ لهذا زيادة بسط إن شاء الله تعالى (الدواني).

٤. هامش ج: + «لكن لا بحيث يشمل سالبه المحمول؛ فإنّها لا تقتضي وجود الموضوع، كالسالبة البسيطة على ما سيأتي».

٥. قوله: فإنّ الشيء، ما لم يثبت في الخارج - إلى قوله: - إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً. أقول: فيه بحث؛ أمّا أولاً: فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدّم الصورة عليها في الوجود الخارجي. ويمكن أن يدفع بأنّ المتقدم على الهيولى ذات الصورة، واتصاف الهيولى بها متأخر عن

وجودها. ولكن فيه نظرٌ حكمي. والتحقيق أنَّ انصاف الهيولى بالصورة من حيث إنَّها صورةٌ ما متقدِّم على وجودها الخارجي، وإن كان متأخراً عن وجودها الذهني. وهذا الانصاف إنَّما هو في ذهن (ض: ليس في الخارج)، وانصافها بالصورة المعيّنة متأخِّر عن وجودها، فيكون الهيولى قد تصوَّرت، أي: تصوَّر ذات صورة فوجدت، ووجدت فتصوَّرت بهذه الصورة المعيّنة. وهذا معنى قولهم: الهيولى تحتاج إلى الصورة في الوجود، والصورة المعيّنة تحتاج إليها في الشخص. وأما ثانياً: فلا تَهْ لو صحَّ ذلك لكان انصاف الماهية بالوجود موقوفاً على انصافها قبل ذلك الانصاف بالوجود إمَّا في الخارج أو في ذهن، وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مَرَّتَ غير متناهية مترتبة. والجواب بأنَّ هذا تسلسل في الأمور الاعتبارية؛ لأنَّ الوجود أمر اعتباري، لا يجدي نفعاً؛ لأنَّه لو كان الانصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم إلا أن يكون له قبل ذلك الوجود وجود خارجي آخر وهكذا، وهذا أيضاً تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي أمور اعتبارية، لا في الموجودات الخارجية. فإن قلت: الشيء الواحد لا يكون له إلا وجود خارجي واحد، وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية إمَّا في ذهن واحد أو في أذهان متعدِّدة، فالمحذور هو تعدُّد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات، وهذا المحذور لا يتأتَّى في ذهن؛ لجواز التعدُّد فيه. قلت: الشيء الواحد إذا وجد مثلاً في ذهنا فلا شكَّ أنَّه ليس له في هذه الحالة إلا وجود واحد في ذهنا، فإذا توقَّف انصافه بهذا الوجود على انصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود إمَّا في ذهنا وهو باطل بالوجدان كما مرَّ، أو في ذهن آخر، ونقل الكلام إليه. والحاصل: أنَّه إمَّا أن يكون موجوداً في مدرك واحد بوجودات غير متناهية أو في مدارك غير متناهية بوجودات كذلك، والأوَّل باطل؛ لأنَّنا نعلم قطعاً أنَّ الشيء إذا وجد في مدرك واحد لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك إلا وجود واحد، وهذا وإن لم يكن أجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس بأخفى منه. والثاني يستلزم أن يكون في الوجود أذهان غير متناهية، وربما يمنع بطلان ذلك؛ لجواز أن لا يكون هاهنا ترتب أصلاً، وإن كان بين الوجودات هاهنا (ض: فيها) ترتب، لكن إذا خصَّ الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور الإدراكية، فافهم. لا يقال: إذا أجرى الكلام في الانصاف بالوجود المطلق لم يتمشَّ هذا الجواب؛ إذ لا يمكن أن يقال: انصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على انصافها قبله بالوجود؛ إذ (ض: و) يلزم أن يكون لها قبل الانصاف بالوجود المطلق الانصاف به. لأنَّنا نقول: الانصاف بالمطلق إمَّا في ضمن الانصاف بالخارجي أو الذهني، فيلزم توقف انصافه في ضمن فرد على انصافه به في ضمن فرد آخر، ولا محذور فيه. واعلم أنَّ (ض: + مناط) هذا الكلام جدلي بناءً على ما سبق من تحقيق

قيل: لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها إياه<sup>١</sup> من حيث هي، وهذه الحيثية إنما تثبت لها في العقل، فاللزام حيث زادت على الماهية في التصور، لا في الوجود العيني.

أقول: فيه نظر<sup>٢</sup>؛ لأن الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج، فيجوز أن يثبت لها أمر في الخارج<sup>٣</sup>، ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية إنما تثبت لها في العقل، كما أن الجزئي موجود في الخارج، و يعرض له في الخارج أعراض موجودة<sup>٤</sup> فيه، ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية إنما

الاتصاف. و التحقيق أنه ليس في الخارج مثلاً إلا الماهية، من دون أن يكون هناك الأمر المسمى بالوجود، ثم العقل يضرب من التحليل يتترع منه ذلك الأمر و يصفه به، و مصداق هذا الحكم و مطابقته (ض: مطابقه) هو عين تلك الهوية المعينة (ض: العينية)، كما يتترع من زيد مثلاً الإنسانية و يحكم بأن الإنسانية ثابتة له، مع أن مصداق هذا الحكم و مطابقته ليس إلا ذات زيد، و يس عليه الموجود في الذهن. فإن قلت: فما الفرق بين الوجود و الذاتيات مع أن كليهما يتترعان من الذات؟ قلت: ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود و نظائره؛ إذ لا بد فيها من ملاحظة أمر آخر مثل وجود علة أو آثاره، إلى غير ذلك (الدواني).

١. ت: - «و قبولها إياه».

٢. قوله: و فيه نظر. أقول: إن كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون إلا في الذهن ضروراً، فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها إلا في الذهن، و التمثيل بالجزئي غير مطابق؛ لأن الأعراض التي تعرض للجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث إنها جزئية، و لو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية. و النقض بقيام الأعراض بمحالها غير وارد؛ لأن الجسم لا بشرط الياض و لا بشرط السواد موجود في الخارج بوجوه مغاير لوجود الياض، و السواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه؛ فإن الماهية لا بشرط الوجود و لا بشرط مقابلة ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود. فإن قلت: الماهية لا بشرط الوجود و العدم موجودة في الخارج بناء على ما قررتموه من أن قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي. قلت: نعم، و لكن بنفس ذلك الوجود، فليس لها في الخارج وجود يغاير ذلك الوجود، فلا يزيد الوجود عليها في الخارج. و على هذا فتوجه كلام هذا القائل أن تلك الحيثية لا يثبت لها إلا في الذهن، فالماهية من تلك الحيثية لا تكون إلا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى بالوجود، فلا يزيد عليها إلا في الذهن (الدواني).

٣. ج: - «فيجوز أن يثبت لها أمر في الخارج».

٤. ج: «موجود».

ثبت له في العقل. وأيضاً منقوض بقيام الأعراض بمحالتها؛ لأنّ هذا الدليل بعينه جار فيه، فيلزم أن يكون قيامها<sup>١</sup> ذهنياً لا خارجياً، وليس كذلك؛ فإنّ البياض مثلاً ليس قائماً بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللاأبيض<sup>٢</sup>، بل قيامه بالجسم من حيث هو هو<sup>٣</sup>، وهذه الحيثية إنّما تثبت له في العقل.

## [اقسام الوجود]

(و هو ينقسم إلى الذهنيّ و الخارجي). لا شبهة<sup>٤</sup> في أنّ النار مثلاً لها وجود به يظهر منها<sup>١</sup>

١. ز: «قيامه».

٢. ز، ج: - و لا بالجسم اللاأبيض».

٣. قوله: بل قيامه بالجسم من حيث هو هو. أقول: قد علمت أنّه ممنوع؛ فإنّ الجسم لا بشرط البياض و مقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض، فهو في (ض: من) تلك المرتبة السابقة مُصنّف بتلك الحيثية، و أمّا الماهية من حيث هي فلا توجد في الخارج إلا بالوجود العارض، فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج، فلا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها لا موجودة و لا معدومة. فإن قلت: الجسم في الخارج أبيض فكيف يكون في الخارج لا أبيض و لا لأبيض. قلت: هو في الخارج أبيض بعد تحقّق البياض فيه، و لكنّه في مرتبة وجوده السابق على البياض لا (ر، ذ: + يكون) أبيض و لا لأبيض، و ليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل؛ لأنّ (ز: فإنّ) المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الأمر مطلقاً، لا بحسب مرتبة من المراتب؛ فإنّ الأمور التي ليس بينها علاقة التقدّم و التأخر و المعبة ليس لبعضها في مرتبة الآخر وجود و لا عدم، و فقه المقام أنّ حيثية الإطلاق عن العارض إنّما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض، و ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها، لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية، فلا يكون حيثية الإطلاق عن الوجود و العدم ثابتاً له في الخارج، بخلاف حيثية الإطلاق عن مثل البياض، فليتأمل (الدواني).

٤. قوله: لا شبهة إلى آخره. أقول: تصور الوجود الخارجي بديهي، و ما ذكره نبيه، فلا يرد (ر، ذ: + عليه) أنّه إن أريد بالآثار و الأحكام في قولهم: «الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار و مصدر الأحكام» الآثار و الأحكام الخارجية لزم الدور، أو الأعمّ فدخل فيه الوجود الذهني؛ فإنّه أيضاً مبدأ الآثار و الأحكام الذهنية كالمعقولات الثانية. و لا يحتاج إلى الجواب بأن الآثار الخارجية ما يترئّب على الماهية في

أحكامها، وبصدر عنها<sup>٢</sup> آثارها من الإضائة والإحراق وغيرهما<sup>٣</sup>، وهذا الوجود يسمى وجوداً عيانياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا ممّا لا نزاع فيه، إنّما النزاع في أنّ النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به<sup>٤</sup> عليها تلك الآثار والأحكام، سواء كان ذلك الوجود الآخر<sup>٥</sup> في قوتنا المدركة أو في غيرها، وهذا الوجود الآخر<sup>٦</sup> يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصلي.

وإذا تمهد هذا فنقول: الوجود الذهني متحقّق، (وإلا بطلت الحقيقة)<sup>٧</sup> أي: لم يتحقّق هذا القسم من القضايا، وهي التي يحكم<sup>٨</sup> فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلّي الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدّراً<sup>٩</sup>، أو لا يكون موجوداً فيه<sup>١٠</sup> أصلاً؛ وذلك لأنّه لو لم يكن الوجود الذهنيّ لانتصر الوجود في الخارجي، فالأحكام الإيجابية الصادقة في القضايا الحقيقة على ما ليس بموجود في الخارج باطلة؛ ضرورة أنّ صدق الإيجاب الحملّي بثبوت

الخارج، بمعنى استبعادها لها في خارج الذهن، ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي، فلا دور. على أنّ (ض، ز، ذ: -) ما في هذا الجواب من المناقشة، ولا إلى الجواب بأنّ معنى ترتّب الآثار عليه كونه فاعلاً و الموجود الذهني لا يكون فاعلاً (ر، ذ: لا يصير مبدأ للتأثير في الغير)؛ فإنّ عدم كون الوجود (ض، ز: الموجود) الذهني فاعلاً مطلقاً خلاف الواقع. كيف، وقد صرّحوا بأنّ الغاية بحسب وجودها الذهني علّة فاعليّة لفاعليّة الفاعل. نعم، فاعليّته وتأثيره في أمر موجود في الخارج محال (الدواني).

١. ب: - منها.

٢. ب: عنه.

٣. ا، ب، ث، ر: غيرها.

٤. ت: - به.

٥. ج: - الآخر.

٦. ج: - الآخر.

٧. جميع نسخ الشرح الجديد: الحقيقة.

٨. ا، ت، خ، ج: حكم.

٩. ب: تحقيقاً أو تقديراً.

١٠. ا: فيه موجوداً.

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٢٣

المحمول للموضوع، وإذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له، لأن ثبوت شيء آخر<sup>١</sup> يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه، فيكون القضايا الحقيقية باطلة، لكن<sup>٢</sup> القضية الحقيقية<sup>٣</sup> بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين.

و يرد عليه: أن اللازم مما ذكره<sup>٤</sup> بطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج، لا بطلان كل الحقائق، ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما<sup>٥</sup> هو مدعاه<sup>٦</sup>. فيجب أن يخص الدعوى بالكلية<sup>٧</sup> منها، كما أنه مخصوص بالموجبة، حتى يكون معنى الكلام: لم يتحقق القضية الحقيقية<sup>٨</sup> الموجبة الكلية؛ فإن الحكم في الحقيقة الكلية على جميع ما هو فرد<sup>٩</sup> بحسب نفس

---

١. ب: «ثبوت الشيء لشيء آخر».

٢. ث: «لأن».

٣. خ: - «باطلة، لكن القضية الحقيقية».

٤. ب، ث، ت، ج: «ذكره».

٥. ت: + «حينئذ».

٦. ج: «مدعاهم».

٧. قوله: فيجب أن يخص الدعوى بالكلية. أقول: على تقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقة الكلية؛ فإن معناها على ما علم من تفسيره أنه الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر. وعلى هذا التقدير يكون جميع الأفراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، فإذا اتصف جميع الأفراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، غاية ما في الباب أن تكون الحقيقة مساوية للخارجية. نعم، لو كان معناها الحكم على جميع الأفراد الخارجية وجميع الأفراد الذهنية لكان كما ذكره، لكن ليس كذلك. على أنه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقة فيما ليس له فرد خارجي. والحق أن معنى قول المصنف: «وإلا بطلت الحقيقة» أنه لم يتحقق هذا القسم من القضية بالكلية؛ بمعنى أنه لا يكون لاعتباره فائدة، فيرتفع هذا القسم بالكلية، كما أنه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعم نحواً ثالثاً من الوجود كالوجود اللفظي مثلاً؛ إذ ليس لاعتبارها فائدة، والله أعلم (الدواني).

٨. ت: - «الحقيقة».



الأمر، سواء كان ذلك الفرد موجوداً في الخارج أو لا، فإذا قلت: كلٌ مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين، كان الحكم متاولاً لجميع ما صدق عليه في نفس الأمر أنه مثلث، لا مقصوراً على المثلثات الموجودة في الخارج في أحد الأزمنة<sup>١</sup>، بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الأزمنة أصلاً من الأفراد التي يصدق المثلث عليها في حدّ نفسها<sup>٢</sup>. لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل؛ لما يأتاه آنفاً. فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطل<sup>٣</sup>.

أو نقول: معنى قوله بطلت الحقيقة، أن من القضايا الحقيقية<sup>٤</sup> ما نعلم<sup>٥</sup> يقيناً أنه صادق، و يلزم على هذا التدبير أن لا يكون صادقاً؛ فإن قولنا<sup>٦</sup>: اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما<sup>٧</sup> مغاير لاجتماع الضدين، قضية موجبة حقيقية صادقة، ولولا أن يكون لاجتماع النقيضين أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية.

واعلم: أن هذا الدليل راجع في الحقيقة إلى ما استدلوا به<sup>٨</sup> في المشهور، وهو: أننا نحكم بأمور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج أحكاماً صادقة<sup>٩</sup>، فلا بد من أن يكون موضوعها ثابتاً في الجملة، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. وأرادوا بالثبوتية ما ليس السلب<sup>١٠</sup> داخلاً في

١. خ، ج، ت: + «له».

٢. خ: + «الثلاثة».

٣. أ، ب، ث: «انفسها».

٤. خ، ب، ث، ت، ج: «باطلة».

٥. ب، ج: «بطلت».

٦. ج: - «أن من القضايا الحقيقية».

٧. ث: «يعلم».

٨. ث: «قولك».

٩. ت: «أو».

١٠. ج: - «به».

١١. ج، خ: + «في نفس الأمر».

١٢. ذ، ر، ز: - «السلب».

مفهومه، واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول<sup>١</sup>؛ فإنها لازمة للسالبة البسيطة، فلا يقتضي

١. قوله: احترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول. أقول: المتأخرون اعتبروا قضية سَمَوها سالبة المحمول، وزعموا أنَّ موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع و أنَّها مساوية للسالبة، و ذكروا في تحصيل معناها و الفرق بينها و بين السالبة أنَّ ما في السالبة سلب المحمول عن الموضوع و في الموجبة السالبة المحمول ترجع و نحمل ذلك السلب عليه، فيكون معنى السالبة: «ج» نيت «ب»، و معنى الموجبة السالبة المحمول: «ج» نيت «ب» است. و يتوَّعَّد عدم اقتضاها وجود الموضوع و مساواتها للسالبة بأنَّه إذا صدق سلب «ب» عن «ج» فيصدق على «ج» أنَّه متف عنه «ب» و إلا لصدق نقيضه، أعني: ليس بمتف عنه «ب»، فلا يصدق السالبة، هذا خلف (ز: - هذا خلف؛ + متف). و إذا صدق أنَّ «ج» متف عنه «ب» صدق سلب «ب» عنه لا محالة. و أنكرها المصنِّف في نقد التزويل، فقال: إذا (ذ: + صدق) تأخر السلب عن الرابط (ض: الرابط) فهو بمعنى العدول، سواء كان لفظة ليس فيه مؤلفاً مع غيره أو لفظة لا مركباً بغيره؛ لأنَّ جميع ذلك المؤلف و المركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به؛ لأنَّ القضية لا يمكن أن يحمل على مفرد حمل هو هو، فيكون معناه كلَّ شيء يقال عليه «ج» على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه بأنَّه ليس بـ «ب» أو لا بـ «ب» أو بأيِّ عبارة شئت، فإن جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئاً عن شيء فقد (ز: - فقد) صير (ز: فيصير) المحمول وحده قضية و أخرج عن أن يكون محمولاً. و أما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرَّر. هذا كلامه، و أشار بذلك إلى الوجود المحقَّق و المقدَّر. و أجب عنه: بأنَّ المحمول فيها (ز: هاهنا) هو مضمون السالبة، كما في قولك: زيد ليس أبوه بقائم، و لا يلزم منه كون القضية محمولة، و لا عدم الفرق بينها و بين المعدولة كما (ض، ر، ذ: لما) في السالبة المحمول من التفصيل؛ إذ فيه إشارة إلى حكم معقول، بخلاف المعدولة؛ فإنَّ معنى المعدولة مثلاً: «زيد نايتنا است»، و معنى السالبة المحمول: «زيد، نيت نايتنا» (ض، ر: «زيد، نيت نايتنا، است»؛ ز: «زيد، نيت بينا، است»؛ ذ: «زيد، نيت بينا، هست»). أقول: هذا الجواب لا يجدي نفعاً؛ لأنَّ المعبر في المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحمول من غير قيد زائد عليه، فإذا سلَّم (ز: - سلَّم) كون (ز: كان) حرف السلب جزءاً منه (ز: - منه) لزم كونها معدولة، سواء كان مجعلاً أو مفصلاً. و ما قيل من أنَّ حرف السلب ليس فيها جزءاً للمحمول ينافي ما ذكرناه في تفسيرها و ما صرحوا به من أنَّنا ترجع و نحمل ذلك السلب عليه. و إن اُصطلح أحد على أنَّها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها فلا مشاحة في ذلك، لكنَّ المقصود من إثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة و تفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاها وجود الموضوع، و

ما ذكره من التفاوت بالإجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك؛ إذ ذلك التفاوت إنما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى، ولا يقتضي صدق أحدهما حيث تكذب الأخرى، بل نقول: المقدمة القائلة بأن ثبوت شيء شيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية (ز: بالكلية) لا يستثني العقل منها شيئاً من المفهومات، كيف لا، والمعدوم المطلق ليس شيئاً من الأشياء أصلاً، والمحمول الذي يعتبرونه (ز: يعتبر ثبوته) لا محالة شيء ذهني، فيلزم عن المعدوم المطلق. وقد قال الشيخ في الشفاء (ض، ر، ز، ذ: - في الشفاء): «كل موضوع للإيجاب فهو موجود إما في الأعيان أو في الأذهان (ر، ز، ذ: وأما في الذهن)، وإما أوجبا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولة موجوداً لا لأن نفس قولنا: «غير عادل» يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك، سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم أو لا يقع إلا على الموجود؛ فقد بين (ز: تبيين) أن الربط (ز: البسط) الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع (ر، ذ: + له)، وأن لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك. والحق عندي أن المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم، ولا يدل ذلك على أن شيئاً من الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع. يبان ذلك: أنه لما دل البرهان على أن جميع المفهومات موجودة في نفس الأمر؛ إذ ما من مفهوم إلا ويصح أن يحكم عليه بحكم إيجابي صادق، وذلك يدل على وجوده في نفس الأمر، فإذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول آنفاً، وليس ذلك مبنياً على أن تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهموه، بل على أن الوجود الذي يقتضي (ض، ر، ذ: يقتضيه) ذلك الإيجاب هو الوجود في نفس الأمر، وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود. فإن قلت: لا شك أنه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالإمكان العام على شيء بحسب نفس الأمر، فإذا قلنا كل لا شيء لاسمك بالإمكان العام، فلا وجود لموضوع هذه القضية أصلاً، فيجب أن لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع، وحينئذ يتفرض كثير من قواعدهم، ككون نقيض المتساويين متساويين، وانعكاس الموجبة الكلية كنفها في عكس النقيض كما هو مذهب القدماء، وهذا هو الذي هدامهم إلى إثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بأنها لا تستدعي وجود الموضوع. قلت: القضية المذكورة تصدق حقيقة (ر، ز: حقيقته) على ما ذكره (ز: ذكر) في المجهول المطلق، أعني: كل ما لو وجد وكان لا شيئاً فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكناً، وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب، فظهر أن كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له، بل إنما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه أنه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود أصلاً صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة، وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وأنه

وجود موضوعها كملزومها، وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادةً كلام في هذا المقام. وقد يستدل على الوجود الذهني بأننا نتعلل أموراً لا وجود لها في الخارج، ولا بد في فهم الشيء وتعلله وتميزه عند العقل من تعلل بين العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء<sup>١</sup> في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة، والتعلل بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة، فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن.

(و الموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم). هذا جواب عن استدلال المنكرين بأنه لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً عند حصول الحرارة والبرودة فيه، وكذا مستقيماً معوجاً عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه، إلى غير ذلك من الصفات المتضادة المتفية عنه؛ لأن وجود هذه الأشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها، وأيضاً: حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظميها في ذهنتنا لا يعقل<sup>٢</sup>.

و تقرير الجواب: أن حصول عين هذه الأشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها<sup>٣</sup>، وأما حصول صورها وأشباحها فيه فلا يوجب. والموجود في الذهن إنما هو صور هذه الأشياء وأشباحها لا أنفسها، فلا يجب<sup>٤</sup> اتصاف المحل بها، والصور والأشباح لا تساوي<sup>٥</sup> ما له الصور والأشباح في اللوازم<sup>٦</sup>، بل تخالفه في كثير منها.

لا حاجة في دفع النقوض إلى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع أصلاً، مع أنه تحكّم كما مرّ، فاحفظ هذا التحقيق فإنه بذلك حقيق (الدواني).

١. ر: «حصول الشيء، صورة في العقل».

٢. ب: «لا نعقل».

٣. ث: - «بها».

٤. ج: «فلا يوجب».

٥. ب، ت، ث، ذ، ر، ز: «لا يساوي».

٦. ذ، ر: «اللزوم».

و أورد<sup>١</sup> عليه: أنَّ الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن إما أن تكون ماهية الحرارة أو لا. فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن، بل يكون ما في الذهن أمراً مخالفاً في الماهية للحرارة<sup>٢</sup>، فلا يصح أنْ للأشياء وجودين خارجياً و ذهنياً.

لا يقال: لا معنى<sup>٣</sup> لوجود الشيء<sup>٤</sup> في الذهن إلا وجود صورته فيه، وإن كانت مخالفة له في الحقيقة.

لأننا نقول: ما تمسكوا به - إن تم - دل على وجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ لأنَّ الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه، لا ثبوت أمر يخالفه في الحقيقة فيه.

وعلى الأول<sup>٥</sup>: يلزم أن يكون الذهن حاراً و بارداً؛ إذ لا معنى<sup>٦</sup> للحار و البارد إلا ما فيه ماهية الحرارة و ماهية البرودة.

و أجب: بأنَّ الموجود في الذهن ماهية الحرارة و البرودة، و كذا ماهية الجبل و السماء، لكنَّها موجودة بوجود ظلي. و كون محل الحرارة موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني، و كذا تضادها مع البرودة إنما هو في الوجود العيني<sup>٧</sup> دون الظلي<sup>٨</sup>. و بالجملة فالصور<sup>٩</sup> الذهنية؛ كلية

١. ث: «يورد».

٢. أ: «بأن».

٣. ج: «مخالفاً لماهية الحرارة».

٤. أ، ب، ث: «لا نعي». ت، خ، ج: «لا يعني».

٥. ب، ث: «يوجد الشيء». ت، خ، ج: «يوجد شيء».

٦. عطف على قوله: «و على الثاني».

٧. ج: «لا نعي».

٨. ث: - «و كذا تضادها مع البرودة إنما هو في الوجود العيني».

٩. ث: «لا الظلي».

١٠. ب: «الصورة».

كانت - كضُور المعقولات، أو جزئية<sup>١</sup> - كضُور المحسوسات - مخالفة<sup>٢</sup> للخارجية في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي. وما ذكرتم من امتاعه هو حكم الخارجي؛ لأنَّ منشأ الوجود الخارجي، فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن، وتضادُّ عين البرودة، وعين الجبل يمتنع حصوله<sup>٣</sup> في الذهن، فلم قلتم إنَّ الذهني كذلك؟

أقول: فيه بحث؛ لأنَّ هذا الجواب مخصوص بما إذا ادَّعى الخصمُ اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج، كالحرارة والبرودة وأمثالهما، ولا يقلع مادة الشبهة؛ فإنَّه لو تشبَّث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلاً، أو بصفات المعدومات، كالامتناع وأمثاله - بأن يقول: لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن، لزم أن يكون الذهن زوجاً وفرداً؛ إذ لا معنى للزوج والفرد إلا ما حصل فيه الزوجية والفردية، وكذا لو حصل الامتناع في الذهن<sup>٤</sup> لزم أن يكون الذهن ممتنعاً؛ إذ لا معنى للممتنع إلا ما حصل فيه الامتناع<sup>٥</sup> - لم يمكن<sup>٦</sup> التفصلي عنه بهذا الجواب؛ إذ لا يتيسر أن يقال كون محل الزوجية<sup>٧</sup> موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني. وكذا

١. خ: «أو كانت جزئية».

٢. خ: «مخالفة».

٣. ت: «و يمتنع حصول عين الجبل».

٤. أ، ث، ج: - «فيه بحث لأن».

٥. ب: «لو حصل فيه الامتناع».

٦. ج: - «الامتناع».

٧. جواب لقوله: «لو تشبَّث».

٨. قوله: «إذ لا يتيسر أن يقال كون محل الزوجية». أقول: يجوز أن يكون للشيء وجودان كلاهما ذهنيان، لكن أحدهما لا يكون منشأ للآثار، والآخر يحذو حذو الخارجي في ترتب الآثار كما ذكر، وقزره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم، فأطلق الوجود الخارجي هاهنا وأراد به ما يتناول ما يحذو حذوه في ترتب الآثار، فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية، فافهم. (هامش أ، ز: و تفصيل

تضادها مع الفردية إنما هو في الوجود العيني دون الظلي؛ إذ لا وجود عينياً لأمثالهما؛ لأنها<sup>١</sup> من لوازم الماهيات<sup>٢</sup>. وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله؛ إذ لا يمكن أن يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامها<sup>٣</sup> المتعلقة بوجوده العيني<sup>٤</sup>؛ إذ لا يتصور له وجود عيني.

والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به؛ فإنَّ حصول الشيء<sup>٥</sup> في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن<sup>٦</sup> به، كما أنَّ حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به، وكذا الحصول في الزمان؛ فإنه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه، وإنما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به، لا حصوله فيه، وهذه الأشياء - أعني: الحرارة والبرودة والزوجة والفردية والامتناع وأمثالها - إنما هي حاصلة في الذهن، لا قائمة به، فلم يوجب اتصاف الذهن بها، وإنما كانت توجب<sup>٧</sup> اتصاف الذهن بها أن لو<sup>٨</sup> كانت قائمة به، وليس<sup>٩</sup> كذلك.

هذا المنع أنَّ الزوجة ينترعها الذهن من الأربعة مثلاً، فإذا حصلت الأربعة في الذهن وانتزع منها الزوجة فللزوجة ثبوت في الذهن للنفس، بمعنى أنها بحسب الوجود الذهني حاصلة فيها قائمة بها، و لها ثبوت في الذهن أيضاً للأربعة، بمعنى أنها في الذهن مترعة من الأربعة، ومنشأ الاتصاف بها هو الثبوت الثاني دون الأول، فليدرك (الدواني).

١. ت: «متصفاً».

٢. ب: «بل هما».

٣. أ: «الماهية».

٤. أ، ث، ت، ج: «أحكامه».

٥. خ: «بوجود العيني».

٦. ب، ث، ت: «شيء».

٧. ب: «اتصافه».

٨. خ: «يوجب».

٩. ث: - «لو».

١٠. ث: «ليست».

و بهذا التحقيق يندفع<sup>١</sup> إشكال قويّ يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها- لا صُورها و أشباحها- في الذهن، و هو: أنَّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فإنّا نعلم يقيناً أنَّ هناك أمرين، أحدهما موجود في الذهن، و هو معلوم و كليّ و جوهر، أعني: مفهوم الحيوان؛ إذ المراد بالجوهر ماهية<sup>٢</sup> إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، و ثانيهما موجود في الخارج<sup>٣</sup>، و هو علم و<sup>٤</sup> جزئيّ و عرض، فعلى طريقة القائلين بالشيخ و المثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شَبَّحَه قائمٌ بالذهن؛ إذ المراد بوجود أمر في الذهن على هذه الطريقة قيامُ شَبَّحِه و مثاله بالذهن، و هو كليّ و جوهر و معلوم، و الموجود في الخارج هو هذا الشَبَّحُ القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج، فهو أيضاً جزئيّ و عَرَض من الكيفيات النفسانية و علم، فلا إشكال.

و أما على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن<sup>٥</sup>، فيشكل<sup>٦</sup> أنَّ الموجود في الخارج-

١. قوله: و بهذا التحقيق يندفع. أقول: (ر، ذ: + هـ) قد صرّحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به، و صرّحوا بعرضيتها، و لذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم: «إذا وجدت في الخارج...» و صرّحوا بأنّه لا منافاة بين كون الشيء جوهرأ و عرضأ، بناء على أنَّ العرض هو الموجود في موضوع، لا ما يكون في موضوع إذا وجدت في الخارج، كلّ ذلك مصرّح به في كتب الشيخ و غيره، فما ذكره لا يصلح توجيهاً لكلامهم (الدواني).

٢. قوله: إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت إلى آخره. أقول: على ما حقّقه من أنَّ ذلك الأمر ليس قائماً بالنفس، لا حاجة إلى قوله: إذا وجدت في الخارج؛ فإنّه حال كونه موجوداً في الذهن أيضاً ليس في موضوع؛ ضرورة أنَّ المراد بالموضوع في التعريف موضوعه، و هو ليس موجوداً في موضوعه بناء على ما حقّقه؛ لأنّ النفس ليس موضوعاً له عنده؛ لأنّه ليس قائماً به، كما صرّح به (الدواني).

٣. قوله: و ثانيهما موجود في الخارج. أقول: وجود الأمر الثاني في الخارج ممنوع. نعم، اتصاف النفس به في الخارج مسلم، و لا يلزم منه وجوده فيه كما نفّر (الدواني).

٤. ث: - وه.

٥. ب: + «لا صورها و أشباحها».



الذي هو علم جزئي<sup>١</sup> و غرض من الكيفيات النفسانية - ما هو؟ إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن و قائم به و معلوم.  
و على تحقيقنا<sup>٢</sup> هذا نقول: إن مفهوم الحيوان مثلاً<sup>٣</sup> إذا حصل في الذهن فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم<sup>٤</sup>، و هو غرض و جزئي؛ لكونه<sup>٥</sup> قائماً بنفس شخصية، و متشخصاً بشخصات ذهنية، و هو الموجود في الخارج، و أما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن، و هو كلي و جوهري و معلوم.

١. قوله: فيشكل. أقول: لم لا يجوز أن يكون عدهم إياه كيفاً على سبيل الماسحة و تشبه الأمور الذهنية بالأمور العينية؟ نظير ذلك أن المحققين كالمصنف و غيره أجمعوا (ض، ر، ز، ذ: - أجمعوا) على أن العدد أمر اعتباري، مع تقسيمهم الكم إلى المتصل و المنفصل ماسحة؛ ثقة بما قرروه في محله (الدواني).

٢. أ، ب، ث، ج: - «جزئي».

٣. قوله: و على تحقيقنا هذا. أقول: هذا القائم بالذهن إن كان مغايراً للأمر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشيخ و المثال، و إن كان متحداً معه فيها عاد الإشكال الأول، و هو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعاً، و الإشكال الثاني أيضاً؛ ضرورة أن ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفاً بالحقيقة. فإن قيل: القائل بالشيخ و المثال لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن إلا على طريق المجاز، و نحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان، فافترقنا. قلنا: فلا بد من إثبات (ر، ز، ذ: + وجود) أمر آخر مغاير بالماهية للأمر المعلوم، و دونه خرط الفتاد؛ فإننا لا نسلم إلا وجود الماهية المعلوم في الذهن مكتتفة بالعوارض الذهنية، ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض. و بالجملة ما ذكرتموه إحداث مذهب ثالث، فلا بد من إثباته بالدليل، فكيف يندفع به الإشكال عن القائلين بوجود الأشياء أنفسهم لا يثبتون بالدليل وجود الأشياء أصلاً، فافهم (الدواني).

٤. ث: - «مثلاً».

٥. ب: + «المعلوم».

٦. ث: - «لكونه».

## [الوجود هو نفس تحقق الماهية]

(و ليس الوجود معنى تحصل به الماهية<sup>١</sup> في العين، بل: الحصول). ذهب<sup>٢</sup> طائفة إلى أن الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الأعيان، وهذا المذهب سخيّف يشهد صريح العقل بطلانه؛ فإن وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان، لا عما به تحصل<sup>٣</sup>.

## [أحكام الوجود]

(و لا تزايد فيه و لا اشتداد<sup>٤</sup>)؛ لأن المراد بالتزايد<sup>٥</sup> هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات، كما أن المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكميات، لكن حركة الشيء<sup>٦</sup> في حال من أحواله إنما يتحقق إذا تبدّل أنواع تلك الحال، أو<sup>٧</sup> أفرادها على هذا المتحرك، بحيث تكون له في كل آن يفرض<sup>٨</sup> من<sup>٩</sup> زمان حركته حالة لا تكون تلك الحالة قبل ذلك الآن و لا بعده؛ فإن المتحرك في الأين لا بد له في كل آن من أين لا يوجد ذلك الأين قبله<sup>١٠</sup> و لا بعده، وكذلك المتحرك<sup>١١</sup> في كيف لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد

١. س، ش: به تحصل الماهية.

٢. خ: ذهب.

٣. خ: يحصل.

٤. ب، ت: وبالزائد.

٥. ت، ج: شيء.

٦. أ، و.

٧. ث: يفرض. أ، ب، ت، ج، ذ، ر: يعرض.

٨. أ، ب، ت، ث، ج، خ، و، ز: وفي.

٩. ث: لا قبله.

١٠. أ، ب، ت، ر: هو كل متحرك.

قبله<sup>١</sup> ولا بعده، وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع. ولا شك<sup>٢</sup> أن المتحرك يجب أن يكون باقياً بعينه من مبدئه حركته إلى منتهاها، حتى يتصور تبدل تلك الأحوال على شيء واحد بعينه، فيكون<sup>٣</sup> متحركاً في تلك الأحوال<sup>٤</sup>، فوجب أن يكون متقوماً، دون<sup>٥</sup> الأحوال التي يتحرك فيها، فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه. أقول: فيه بحث<sup>٦</sup>؛ لأن الماهية لا تتقوم بدون واحد من أفراد الوجود لا على التعيين، كما أن

١. لا قبله.

٢. ا، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «فلا شك».

٣. ب: «او يكون».

٤. ا، ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «الحال».

٥. خ: «بدون».

٦. قوله: أقول: فيه بحث. أقول: لما تقرر أن الحركة (ر، ذ: + في المقولة) تستلزم أن يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من (ر، ذ: + أفراد) المقولة التي (ر، ذ: + تقع) فيها الحركة لا يكون لها قبل ولا بعد، فلا محالة يكون تلك الأفراد موجودة بالقوة - كما صرح به الفارابي وغيره - لا بالفعل، وإلا لزم تعاقب الآتات وكون الأمور الغير المتناهية المترتبة الموجودة (ر، ز، ذ: الموجودة المترتبة) محصورة بين الحاصرين، فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة، فلا يكون المتحرك باقياً بالفعل (ض: بالفعل باقياً). وبمثل هذا يظهر أنه لا يمكن للهويولى الحركة في الصورة. وأما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصورة - أعني: دفعة لا على سبيل التدريب - فليس الكلام هاهنا في نفيه، بل المطلوب هاهنا نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح، فلا يرد ما أورده عليه. فإن قلت: يلزم من هذا أن لا يكون للمتحرك الأبنى مكان بالفعل، ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل، وهو باطل بالضرورة. قلت: إنما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالعوارض بالتوسط بين تلك الأعراض والأفراد، وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل؛ والقدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض والتوسط فيها، وأما أنه لا يخلو عن أفرادها بالفعل فليس ضرورياً ولا مبرهنياً، بل البرهان ربما اقتضى خلافه. و (ض: -) قال الشيخ في الشفاء [الشفاء (الطبيعات)]، ج ١، السماع الطبيعي، ص ٩٩ بعد ما حقق أن لا حركة في الجواهر لأن المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل، ويكون جوهره موجوداً بالفعل، فإن كان (ض، ذ: + هذا) هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود إلى وقت

الهيولى إنما تنقوم بواحد من أفراد الصُّور لا على التعيين، فحينئذ يجوز أن يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى، بحيث إذا انتفى عن الماهية وجودٌ في آن، تحقق في ذلك الآن بعينه<sup>١</sup> وجودٌ آخر أشدُّ من الأول أو أزيد منه، لا بدَّ لإبطاله من دليل.

و (هو) - أي: الوجود - (خيرٌ محض). هذه الدعوى ما صحَّحوها بـرهانٍ، بل اكتفوا فيها بمجرد استقرار غير تامٍّ. قالوا: إذا تأملنا في كلِّ ما يقال له خيرٌ، وجدنا ما هو خيرٌ بالذات عمَّا يقال له خيرٌ بالعرض، و تأملنا كذلك في كلِّ ما يقال له شرٌّ<sup>٢</sup>، وجدنا الخير بالذات هو الوجود، و الشر بالذات هو العدم، كالقتل؛ فإنَّا إذا تأملنا فيه، وجدنا شرَّيته باعتبار ما يتضمنه من العدم؛ فإنه ليس شرًّا من حيث إنَّ القاتل كان قادراً عليه<sup>٣</sup>، و لا من حيث إنَّ الآلة كانت قاطعةً، و لا من حيث إنَّ

حصول الجوهر الثاني، و إن كان جوهرًا غير الذي منه و إليه فيكون قد فسد الجوهر الأول إلى الجوهر الوسط و تميَّز الجوهران، و الكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه، و لا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة؛ لأنَّ الهيولى محتاجة في قوامها إلى وجود صورة بالفعل، و الصورة إذا وجدت حصلت نوعاً بالفعل، فوجب أن يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً بالفعل ليس بالفرض، و لا كذلك الأعراض التي يتوهم بين كيفيتين؛ فإنَّها مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل (الدواني).

١. ث: - بعينه.

٢. أ، ب، ث، ج، ذ، ر: وشيء.

٣. قوله: فإنه ليس شرًّا من حيث إنَّ القاتل إلى آخره. أقول: لمَّ لا يجوز أن يكون شرِّية القطع مثلاً من حيث إنه مؤلم، و هو (ر، ذ: هذا) أمر وجودي لا بدَّ لفيه من دليل، و إذا (ر، ذ: فإذا) لم يتم في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعاً. لا يقال: لو كان شرِّيته للألم لكان القطع الغير المؤلم لخدر أو نحوه غير شرِّ. لأنَّا نقول: لا ندعي انحصار شرِّيته في ذلك، فلا يلزم ما ذكرتم، بل نقول: الألم شرٌّ لذاته لا بدَّ لفيه من دليل (ر، ز، ذ: بيان). فإن قيل: شرِّية الألم ليس (ض: + كذلك) لكونه إدراكاً؛ فإنه كمال للمدرك، بل لكونه إدراكاً للمنافي، فيرجع إلى العدم. قلنا: شرِّيته لكونه إدراكاً للمنافي، و هو أمر ثبوتي متعلق بامر عديمي، و ذلك الأمر الثبوتي الخاص شرٌّ لذاته و إن كان متعلقه أيضاً شرًّا؛ فإنه لا شكَّ (ض: لا ننكر) أن تفرق الاتصال اللازم للقطع مثلاً (ض، ز: - اللازم للقطع مثلاً) شرٌّ سواء كان أدرك أو لم يدرك، ثمَّ الألم المترتب عليه شرٌّ آخر و ضرٌّ آخر، و هذا بين لا ينكره عاقل، حتى لو كان التفرق بدون الألم

العضو المقطوع كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنه أزال الحياة عن ذلك الشخص، وهو قيدٌ عديمي، وباقي القيود الوجودية خيراتٌ، إلى غير ذلك من الأمثلة.

والتجأوا إلى أنها ضرورية، وأن ما ذكره من الأمثلة لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض الأذهان.

و الظاهر أنها إقناعية، وأن تلك الأمثلة توقع بها ظناً، على أنه قد نوزع<sup>١</sup> في تلك الأمثلة.

وقيل: إنهم يقولون: إن مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية، ولها لوازم عديمة ظاهرة، فتجعل هذه اللوازم مبادي فصولٍ لأنواع موجودة، وكذا يقولون: عدم المانع ليس جزءاً من علّة الموجود، بل هو كاشفٌ عن أمر وجودي هو جزءٌ لعلّة ذلك الموجود فحينئذ يجوز أن يقال<sup>٢</sup>: ما هو شرٌ بذاته في هذه الأمور خفيّ الوجود، وتلك الأعدام لوازم له<sup>٣</sup> ظاهرة، فيكون ضرورياً بالعَرَض لا بالذات، ولا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل.

(و لا ضدّ له، و لا مثل، فتحققت مخالفته للمعقولات). قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الأقسام الثلاثة: التضادّ والتماثل والتخالف، فإذا تبين أن الوجود لا تضادّ له مع

لم يكن هذا الشرّ الآخر (ر، ذ: الأخير). والتحقيق أنهم إن أرادوا أن منشأ الشرّية هو العدم، فلا يرد هذا النقص، وإن أرادوا أن الشرّ بالذات هو العدم، وما عداه إنما يوصف به (ر، ذ - به) بالعرض، حتى لا يكون في الحقيقة إلا شرّية واحدة هي صفة العدم بالذات، وينسب إلى غيره بالواسطة (ض: بالتوسط) كما هو شأن الانصاف بالعرض، فهو وارد، فافهم. ثم أقول: يمكن أن يتّبعه على تلك المقدمة بوجه آخر غير الاستقراء، بأن يقال: إذا فرضنا وجود شيء وفرضنا أنه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الأشياء أصلاً، فلا شك في أن وجوده خير؛ فإنه خير بالنسبة إليه وليس فيه شرّ بالنسبة إلى شيء من الأشياء، فعلم من ذلك أن الشرّ بالذات هو العدم، والوجود إنما يصير شرّاً باعتبار استلزامه له (الدواني).

١. أ، ب، ث: «نوزع». ذ: «نوضع». ز، ر، ذ: «نوضع».

٢. ب: «أن يكون».

٣. ب: «له».

المعقولات ولا تماثل له<sup>١</sup>، تحقّق القسم الثالث، أعني: التخالف.

و استدّل على نفي التضاد بوجوده:

الأول: أنّ الضدّ موجود معاقب لموجود<sup>٢</sup> آخر في الموضوع، و الوجود ليس بموجود.

أقول: و<sup>٣</sup> بهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل<sup>٤</sup> عن الوجود؛ إذ المثلان عندهم موجودان يشتركان<sup>٥</sup> في جميع صفات النفس، لكن<sup>٦</sup> يتّجه عليه أنّ المتخالفين أيضاً عندهم موجودان ليسا بضدّين ولا مثليين، فلا يكون التفرّيع في عبارة المتن صحيحاً<sup>٧</sup>.

و الثاني: أنّ الوجود لا يتعلّق بالموضوع؛ لأنّ محلّه لا يتقوّم بدونه.

أقول<sup>٨</sup>:<sup>٩</sup> يرد عليهما أنّ المتكلّمين لا يقولون بالموضوع و أنّه المحلّ المتقوّم بدون الحال، بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد. نعم، يمكن الاستدلال بأنّ مرادهم بالمعنى هو العَرَض، و العَرَض عندهم موجود تابع لموجود<sup>١٠</sup> آخر في التحيز، و الوجود ليس بموجود

و<sup>١١</sup> الثالث: أنّ الوجود يعرض لجميع المعقولات، و الضدّ لا يعرض للضدّ الآخر.

١. ث، ت، خ، ج: - وله.

٢. ز: الوجود.

٣. ت: - وه.

٤. ب: المماثل.

٥. خ: مشتركان.

٦. ب، ذ، ر، ز: ولكنّه.

٧. أ، ث، ت: - فلا يكون التفرّيع في عبارة المتن صحيحاً.

٨. ث: - أقول.

٩. ب، ث، ج، ذ، ر، ز: + وه.

١٠. ز: الوجود.

١١. أ، ب، ث، ت: - وه.

و يرد عليه: أنَّ هذه المقدمة<sup>١</sup> مما لم تثبت، وإنما الثابت أنَّ الضدين لا يعرضان لشيء واحد.  
و استدلَّ على نفي التماثل<sup>٢</sup> بأنَّ المثل<sup>٣</sup> يقال لذات تشارك غيره في تمام الحقيقة، والوجود  
ليس بذات؛ إذ الذات ما يتَّصف بالوجود والعدم، والوجود لا يتَّصف بأحدهما، والمنع ظاهر.  
(و لا ينافيها) أي: الوجود يعرض لجميع المعقولات، ولا شيء منها بحيث لا يعرض له  
الوجود، ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافياً للعدم، بمعنى أنَّهما لا يعرضان لأمر واحد.

### [تلازم الوجود والشيئية]

(و يوافق الشيئية، فلا يتحقَّقُ بدونه، و المنازعُ مكابِرٌ مقتضى عقله).  
لفظة<sup>٤</sup> الماوقة يستعمل عندهم<sup>٥</sup> فيما يعمُّ الاتحاد في المفهوم، فيكون اللفظان مترادفين، و

١. قوله: و يرد عليه أنَّ هذه المقدمة. أقول: لعلَّه أراد بالضد الآخر معروضه، فلا يرد مناقشته (ض: هذه  
المناقشة) على المعنى، نعم يرد أنَّ الضدَّ إنما يستحيل عروضه لمعروض الضدَّ من حيثية (ر، ذ: جهة)  
واحدة، و الوجود لا يعرض لجميع المعقولات من جميع الجهات (ر، ز، ذ: الحيثيات)؛ ضرورة أنَّه لا  
يعرض المعدوم من حيث هو معدوم. فإن قيل: كلَّ معقول (ر، ذ: مفهوم) من كلِّ حيثية فهو موجود إنما  
في الذهن أو في الخارج، فلا يتَّصف شيء من المعقولات بمضاده (ر، ز، ذ: + أصلاً)، و إلا لاجتمع  
الضدان. قلنا: بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف المعقولات بضده، لا يستلزم أن لا يكون له ضدُّه  
لجواز أن يكون له ضدُّه لا يكون عارضاً لشيء ما، فتأمل فيه، فيه ما فيه (الدواني).  
٢. قوله: و استدلَّ على نفي التماثل. أقول: يمكن أن يستدلَّ عليه بأنَّ المثل لا يعرض لمعروض مثله، و  
الوجود يعرض لجميع المعقولات، فلا يكون له مثل، و يرد عليه مثل ما يرد على الأول (الدواني).

٣. ذ، ر، ز: «المثلي».

٤. س، ش: «فلا تتحقَّق».

٥. ب، ش: «يكابِر».

٦. خ: «الفظ».

٧. ث: «عندهم».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٣٩

المساوات في الصدق، فيكونان متساويين<sup>١</sup>. ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود و الشيئية، بل ربما يدعى نفيه؛ إذ يقال: وجود الماهية من الفاعل، ولا يقال: شئيتها من الفاعل، ويقال: هي واجبة الوجود وممكنة<sup>٢</sup>، ولا يقال: هي واجبة<sup>٣</sup> الشيئية وممكنة الشيئية<sup>٤</sup>.

و ذهب<sup>٥</sup> المعتزلة إلى أن المعدوم الممكن شيء وثابت، على معنى أن الماهية يجوز تفزرها في الخارج منفكة عن الوجود، خلافاً لسائر المتكلمين والحكماء، مع اتفاقهم على أن الممتنع - و يخصه<sup>٦</sup> المعتزلة باسم المنفي - ليس بشيء، فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي أعم من الوجود والعدم، والعدم أعم من المنفي<sup>٧</sup>.

ولعلمهم إنما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به<sup>٨</sup> في إثبات الوجود الذهني، وهو أننا نحكم حكماً<sup>٩</sup> إيجابياً بأمور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج، ومعنى الإيجاب الحكم<sup>١٠</sup> بثبوت أمر لأمر، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فللمثبت له ثبوت وهو معدوم، فالمعدوم ثابت، فثبوت الماهيات على وجهين، أحدهما: ثبوتها في حد ذاتها، بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، والآخر: ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار و يظهر منها

---

١. أ، هامش خ: «متباينين».

٢. ث، ت، خ، ج: «ممكنة الوجود».

٣. ت: «واجب». أ، ب، ث، ج، خ، ذ، ز: «الواجب».

٤. ت: - «و ممكنة الشيئية».

٥. ب، ث، ت: «ذهب».

٦. ب: «تخصه».

٧. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ز: «والعدم أعم من النفي».

٨. ر، ذ، ز: - «به».

٩. خ: «احكاماً».

١٠. خ: «هو الحكم».



الأحكام، فهم يوافقون الحكماء في أن ثبوت الماهيات<sup>١</sup> و تحققها<sup>٢</sup> على وجهين، لكنهم ينسبون الوجهين إلى الخارج، ويخصّصون الوجه الأخير<sup>٣</sup> من الثبوت باسم الوجود، والحكماء يسمّون كلا وجهي الثبوت وجوداً، ويقولون: إن الوجه الأول من الثبوت لا يتصوّر إلا في قوة مدركة، و يسمّونه بالوجود الذهني.

أقول<sup>٤</sup>: مدار ما استدلوأ به على مقدّمتين، إحداهما: أن معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمرٍ لأمرٍ، و ثانيهما: أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له. و هاتان المقدّمتان لو تمّتا لدلّتا على أن للمعدومات - بل للممتنعات - ثبوتاً و تحققاً في الخارج، لا في القوّة المدركة، فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي أيضاً، و لا ينفع الحكماء إثبات الوجود الذهني. و ذلك؛ لأننا نعلم قطعاً<sup>٥</sup> أن اجتماع التقيضين محال، و شريك الباري ممتنع؛ ولو لم يوجد ذهن و لا قوّة مدركة، فبحكم المقدمة الأولى يكون هذا حكماً بثبوت الاستحالة لاجتماع التقيضين و شريك الباري على تقدير عدم قوّة مدركة، و بحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع التقيضين و شريك الباري على هذا التقدير، فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج<sup>٦</sup>.

١. ث، ذ، ر، ز: «الماهية».

٢. ب: «تحصلها».

٣. ب، ت، خ، ج: «الآخر».

٤. ث: «أقول»؛ و اعلم أن مداره.

٥. قوله: لأننا نعلم قطعاً. أقول: له أن يمنع هذه المقدمة و يقول: مرادنا بالقوّة المدركة ما يشتمل المبادئ العالية مطلقاً، و على تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الأشياء بنحو من أنحاء التحقق فلا يتحقق انصافه بشيء من الأشياء أصلاً، فما يدريك لعلّ هذا من بداهة، الوهم كما زعم قوم أننا نعلم قطعاً أن طرفان نوح عليه السلام متقدم على بعثة موسى عليه السلام و لو لم يكن فلك و لا حركة، ثم أنه منسوب إلى بداهة الوهم؛ لما دلّ البرهان على خلافه (الدواني).

٦. قوله: فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج. أقول: له بعد التزلّ عن المنع السابق منع قوله: فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالاً؛ إذ لو كان محالاً جاز أن يكون ثبوته

و أيضاً: فإن من الأحكام ما هو صحيح، أي: حق و صدق، وليس ذلك إلا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية<sup>١</sup>، ولما كان معنى النسبة الحكمية - بحكم المقدمة الأولى - ثبوت المحمول للموضوع، فيجب في المثاليين المذكورين أن تكون الاستحالة ثابتة لاجتماع التقيضين و شريك الباري في الخارج؛ ليتحقق هناك نسبتان: الحكمية و الخارجية، و يتصور بينهما مطابقة، و بحكم المقدمة الثانية - على ما مر - يلزم ثبوت اجتماع التقيضين و شريك الباري في الخارج.

و ما قيل: من أن صحة الحكم مطابقتها لما في العقل الفعال؛ فإن صور جميع الكائنات و أحكام جميع الموجودات و المعدومات بأسرها مرتسمة فيه.

باطل قطعاً؛ لأن كل واحد من العقلاء<sup>٢</sup> يعرف أن قولنا: اجتماع التقيضين محال، حق و صدق، مع أنه لم يتصور<sup>٣</sup> العقل الفعال أصلاً<sup>٤</sup>، فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسام صور الكائنات فيه، بل مع

على ذلك التقدير (ض، ر، ذ: + المذكور) في القوة المدركة؛ لأن المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان؛ فإنه يستلزم وجوده كما قرّر في موضعه، و إذا أريد بالقوة المدركة ما يشتمل المبادئ العالية فلا شك في استحالة، فتأمل (الدواني).

١. قوله: للنسبة الخارجية. أقول: المراد بالخارج هاهنا الخارج عن مشعر المدرك، و لا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة (الدواني).

٢. قوله: لأن كل واحد من العقلاء. أقول: هذا الكلام من قبيل أن يقال: كون المشار إليه بآنا جوهرأ مجردأ باطل؛ لأن كل واحد من العقلاء يشير إليه بآنا، مع أنه لم يتصور الجوهر المجرد أصلاً، بل مع أنه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين. أو يقال: كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل؛ لأن كل واحد يقسم الزمان إلى أجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك، إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شاعتها على من خاض في تيار بحار الحكمة (الدواني).

٣. ج: لا يتصوره.

٤. قوله: مع أنه لا يتصور العقل. أقول: له أن يمنع ذلك و يقول بل تصور (ر، ذ: يتصور) العقل بهذا الوجه، و هو أنه الواقع و نفس الأمر و مطابق الصدادق، و إن لم يتصوره بخصوصية كونه عقلاً و (ض: -) محلاً لارتسام صور الكائنات. ثم يدل البرهان على أن المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف

أنه ينكر ثبوته، على ما هو رأي المتكلمين.

و أيضاً: لو كان كذلك لوجب أن لا يحكم أحد بصحة حكم حتى يعلم<sup>١</sup> أن ما في العقل  
الفعال على أي وجه من السلب والإيجاب<sup>٢</sup>، ومن له بذلك؟ اللهم إلا أن يقال: إن ما في العقل  
الفعال موافق لما اقتضته البديهة أو البرهان، فبذلك يعلم<sup>٣</sup>.

وقال بعض المحققين<sup>٤</sup>: إن العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايضة بينهما، سواء كانا من  
الموجودات أو من<sup>٥</sup> المعدومات، يجد بينهما نسبة إيجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان،  
فلذلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول، من غير  
خصوصية المدرك، هي المراد بالواقع وما في نفس الأمر وبالخارج أيضاً. فصحة هذه النسبة  
تكون بمعنى أنها الواقع وما في نفس الأمر، وصحة النسبة المعقولة لزيد أو عمرو أو غيرهما بين  
ذینك المعنيين تكون بمعنى أنها مطابقة لتلك النسبة الواقعة، أي: على وفقها في السلب و  
الإيجاب.

فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقاً<sup>٦</sup>، ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من

بتلك الصفات، كما في إثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكيم التي لا يخفى على من  
ذاق الحكمة (الدواني).

١. أ، ث: «حق لا يعلم». ت، ز، ح، ج: «حتى لا يعلم». ب، ر: «حق يعلم».

٢. ث: «من الإيجاب والسلب».

٣. ث: «نعلم».

٤. انظر: شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٩٣.

٥. ب، ث: «من».

٦. قوله: فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات. أقول: فيه بحث (ض: تأمل)؛ لأنه قد فسر الخارج  
بالنسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة أو البرهان من غير نظر (ض: النظر) إلى كونه موجوداً  
في الذهن، فللنسبة خبرية مطلقاً خارج بهذا المعنى وإن غايرها بالاعتبار، ولا مناقشة في تفسير  
الخارج بهذا المعنى. اللهم إلا أن يقال: إنه خلاف المتبادر من اللفظ، بل خلاف الظاهر المناسق إلى

البرهان، خارج تطابقه<sup>١</sup>، مع أنهم يقولون في تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء<sup>٢</sup>: إن كان نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، فخير وإلا فإشياء.

بل نقول: لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتها بطلان المقدمة الأولى. وبيان ذلك أننا نقول: لا يمكن أن يثبت أمرٌ لأمرٍ؛ لأنه لو ثبت «أ» مثلاً لـ «ب» لثبت ثبوته<sup>٣</sup>، وإلا لانتفى<sup>٤</sup>، و

الفهم، ولعله أراد أنه لا يكون للضروريات مطلقاً ولا للحكم الذي يتبطل الحاكم من البرهان خارج من حيث إنها (ض، ز: إنهما) مقتضى الضرورة أو البرهان. والجواب: أنه لا محذور فيه، فانهم (الدواني).

١. ب: + «أو لا يطابقه». خ، ج: «يطابقه».

٢. قوله: مع أنهم يقولون في تقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء. أقول: بعد ما سبق أن المراد بالخارج المعتبر في الخبر أن يوجد في الذهن أو في الخارج أمر ينسب إليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة (ض، ز: + أو اللامطابقة)، ومعنى المطابقة هاهنا أن يصح الحكاية عنه بها، وذلك بأن يكون ذلك (ض، ز: + الأمر) بحسب هذا النحو من الوجود مبدئاً لانتزاع تلك النسبة، وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج أصلاً، وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل (الدواني).

٣. قوله: لثبت ثبوته. أقول: أي: ثبوت «ب» الذي هو الموضوع (الدواني).

٤. ب، ث، ت، خ، ج: «انتف». قوله: وإلا انتفى. أقول: أي: ثبوت «ب»، وبانتفاء ثبوت «ب» ينتفي «آ» عن «ب» بحكم المقدمة الثانية. وفيه نظر؛ إذ لا يلزم من انتفاء ثبوت «ب» انتفاء «ب» حتى يلزم انتفاء «آ» عنه؛ لجواز أن يكون الثبوت أمراً غير ثابت في نفسه ثابتاً بغيره وهو «ب»، كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير موجودة في نفسها. والجواب: أن المراد بثبوت ثبوت «ب» ثبوت ثبوته له، ولا شك أن انتفاء ثبوت ثبوت «ب» بهذا المعنى مستلزم لانتفاء «ب»؛ ضرورة أنه إذا انتفى ثبوت الثبوت عن «ب» لم يكن «ب» ثابتاً؛ إذ لا معنى لكون «ب» ثابتاً إلا ثبوت الثبوت له بناءً على المقدمة الأولى. و توضيحه أنه لو ثبت «آ» لـ «ب» لكان «ب» ثابتاً بحكم المقدمة الثانية، وذلك يستلزم ثبوت ثبوت «ب» أي: له لا في نفسه؛ إذ لا معنى لكون الشيء ثابتاً إلا هذا المعنى بحكم المقدمة الأولى، وذلك - بحكم المقدمة الثانية - يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت، فيكون الثبوت ثابتاً في نفسه. ثم لا معنى لذلك إلا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الأول بحكم المقدمة الأولى، فيلزم أن يكون الثبوت الثاني ثابتاً بحكم المقدمة الثانية وهكذا، فظهر أن التسلسل في الثبوتات الثابتة (ز: الثانية) في

## ١٤٤ • شرح تجريد المقائد / المقصد الأول: في الأمور العامة

باتفاقه ينفي «أ» عن «ب»، فيصدق الحكم بأن ثبوته ثابت، وذلك حكمٌ بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الأول بحكم المقدمة الأولى، فيتحقق هناك ثبوت ثالث، ونقل الكلام إليه حتى يترتب هناك ثبوتاتٌ غير متناهية.

ولا يمكن الجواب بأن هذا تسلسل في الأمور الاعتبارية، وينقطع بانقطاع الاعتبار. لأننا ندعي<sup>١</sup> في كل من تلك الثبوتات أنه ثابت في نفس الأمر، ولو لم يكن فرضُ فاضٍ ولا اعتبارٌ معتبر، بل ولو لم يكن قوةٌ مدركة في العالم، وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة<sup>٢</sup>. فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق<sup>٣</sup> على هذا التقدير، ونقل الكلام إلى ثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه أيضاً وهكذا، ليلزم<sup>٤</sup> التسلسل في الأمور المتحققة<sup>٥</sup> في خارج القوة المدركة، وذلك تسلسل باطل يبرهان التطبيق الذي هو العمدة في إثبات الصانع تعالى.

أنفها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه، مثلاً في المرتبة الأولى ثبوت «ب» في نفسه ثابت في نفسه؛ لأنه ثابت لغيره وهو «ب»، ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه؛ لأنه ثابت لغيره وهو ثبوت «ب»، فاندفع الشك وظهر مقصوده. وعلم منه أنه يمكن أن يراد من أول الأمر ثبوت ثبوت «ب» في نفسه؛ إذ لو انتفى ثبوت «ب» في نفسه لم يكن ثبوت «ب» ثابتاً «لب» بناءً على أن صدق الإيجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه، وإذا لم يكن ثابتاً لـ «ب» لم يكن «ب» ثابتاً؛ إذ لا معنى لكونه ثابتاً إلا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الأولى (الدواني).

١. ب: «لا ندعي».

٢. ت: «تلك».

٣. قوله: وذلك حكم إلى قوله: على تقدير عدم قوة مدركة. أقول: قد مرّ الجواب عنه. فإن (ر، ز، ذ: و إن) قيل: يلزم (ر، ز، ذ: بلزوم) التسلسل في الضور الذهنية (ض: + أيضاً)، فله أن يقول: إنها حاصلة في بعض المدارك (ض: المداركات) العالية بطريق الإجمال لا بالتفصيل (الدواني).

٤. ت: «الثابت».

٥. ب: «يلتزم».

٦. ت: «المحققة».

لا يقال: برهان التطبيق إنما يدلّ على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات، فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم.

لأننا نقول: الفرق بين الوجود و الثبوت لا يؤثر في إجراء البرهان؛ لأنه يدلّ على أنّ الأمور الكائنة في الأعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها إلى غير النهاية، سواء سمي<sup>١</sup> الـكون في الأعيان ثبوتاً أو<sup>٢</sup> وجوداً، ولا مخلص إلا بالتشبيث<sup>٣</sup> بما قيل: من أنّ ثبوت أمرٍ لأمرٍ إنّما يقتضي ثبوت المثبت له إذا كان ثبوتاً خارجياً، أعني: ثبوت الأعراض لمحالها، وأما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي<sup>٤</sup> ذلك.

أو بما قيل<sup>٥</sup>: إنّ معنى الإيجاب أنّ ما صدّق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول، من غير

١. ب: «يسمى».

٢. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «أي».

٣. أ، ب، ت، ث، ج، خ، ر: «بالشبيث». أقول: حيثنذ يشكل إثبات الوجود الذهني مع أنا نعلم قطعاً أنّ للموضوع اتصافاً بمبدء المحمول في المشتقات بأحد الوجهين (ر، ز، ذ: الوجه) سواء كان بقيامه به أو بكونه منتزعاً منه، فلا بدّ لذلك الاتصاف من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب؛ إذ الصواب والكواذب تشتركان (ر، ز، ذ: مشتركان) في أصل الثبوت الذهني، فلا بدّ للصواب من ثبوت آخر، وحيث لا يكون في الخارج أصلاً فلا بدّ (ر، ز، ذ: لها) من نحو آخر من الثبوت، وتمام القول فيه يقتضي بسطاً في تحقيق نفس الأمر فإنّ ما ذكره غير تمام كما لا يخفى (الدواني).

٤. ث: «لا يقتضي».

٥. قوله: أو بما قيل. أقول: على الوجهين لا تتحقق النسبة الخارجية التي قال آنفأ إنّها معتبرة في الخبر لا بنفسها، ولا بما ينتزع تلك النسبة منه، اللهم إلا أن يرجع إلى ما نقله عن بعض المحققين (ز: اللهم إلا أن يرجع الكلام في القضايا العقلية كما هو النافع في إثبات الوجود الذهني فإنّ شريك الباري ممتنع بالعقل). ثمّ لا يخفى أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ آخر على أيّ وجه فرض، بل انتساب شيءٍ إليه بأيّ وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الأمر الآخر؛ فإنّ انتساب شيءٍ إلى المعدوم المطلق محال فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولاً يستلزم وجوده، كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئاً بالضرورة، فلا

أن يكون هناك ثبوت أمرٍ لأمرٍ وتحققه له، وإنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني<sup>١</sup>.

(و كيف تتحقق) الشبهة (بدونه) - أي: بدون الوجود - (مع إثبات القدرة و انتفاء الاتصاف) يعني: أن القدرة ثابتة<sup>٢</sup>، فتأثيرها إما في نفس الذات، وهي أزلية و الأزلية تنافي المقدورية، أو في الوجود، و لا يتصور وجوده؛ لما سيرد من أن الوجود لا يرد عليه القسمة، أو في الاتصاف، و هو متغيب في الخارج؛ إذ لو ثبت لكان متصفاً بالثبوت، و اتصافه بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً، و يلزم التسلسل.

يجدي شيء من الوجهين نفعاً فإن ثبوته لازم قطعاً. نعم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه أو ثبوته له لم يبعد ذلك، لكن لا تعلق له بهذا الفرض و هو التخلص عن الإشكال الذي استصعبه. ثم في عبارته شيء؛ لأن في كلا الوجهين التراماً لفساد إحدى المقدمتين فليس فيهما مخلص عن الإيراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما لفساد الأول، بل فيهما تسليم لذلك الإيراد، فليحمل كلامه على أنه لا مخلص عن لزوم التسلسل في الأمور العينية إلا بذلك، و حينئذ يكون من تمة السؤال فتأمل (الدواني).

١. قوله: و على اعتبار الوجود الذهني. أقول: قد علمت أن الوجود الذهني لازم من هذا المعنى أيضاً (الدواني).

٢. قوله: بمعنى أن القدرة ثابتة إلى آخره. أقول: فإن قلت: هذا الإشكال مشترك الوجود (ر، ذ: اللزوم) بين المعتزلة و غيرهم؛ إذ لا تأثير في الذات و لا وجود للاتصاف عند غيرهم أيضاً، فلا وجه للتخصيص بهم؛ إذ لهم أن يقولوا هذا بعينه وارد عليكم، فما هو (ر، ذ: يكون) جوابكم فهو جوابنا. قلت: الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج و مذهبهم أن الممتنع نفى محض لا ثبوت له أصلاً فلا يتعلق (ض، ذ: + به) تأثير الفاعل؛ إذ التعلق يستدعي نحواً من الثبوت (ض: الوجود)، و أما عند غيرهم فهو وإن كان ممتنع الوجود في الخارج فله وجود في نفس الأمر، فيمكن تعلق التأثير به. فظهر أن مراد المصنف من قوله: و انتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت هو اصطلاح المعتزلة، و على هذا يحتاج المعتزلة في الجواب إلى أن يقولوا إن الممتنع نفى محض، بمعنى أنه لا ثبوت له في نفسه، و لكن قد يكون له ثبوت لغيره، و أنت تعلم ما فيه؛ فإن دليلهم يعطي كون ما هو ثابت لغيره ثابت لنفسه (ذ: في نفسه)، فتأمل (الدواني).

و الجواب<sup>١</sup>: أن انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي أن لا تؤثر القدرة فيه بإيجاده في الخارج، ولا يقتضي عدم تأثيرها<sup>٢</sup>، بأن تجعل الماهية متصفة بالوجود، بل الحقّ عندهم أن تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى أنها تجعلها متصفة به، لا أنها تجعل اتصافها به موجوداً في الخارج أو ثابتاً<sup>٣</sup>؛ فإنّ الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنما<sup>٤</sup> يجعله متصفاً بالصبغ في الخارج، ولا يجعل اتصافه به موجوداً أو ثابتاً في الخارج.

فإن قيل: قد سبق أنه ليس بين الماهية و الوجود اتصاف بحسب الخارج، كما بين اليأض و الجسم، وإنما ذلك بحسب الذهن فقط<sup>٥</sup>، فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج؟ قلنا<sup>٦</sup>: تأثير القدرة<sup>٧</sup> أن تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبرٌ وجدها<sup>٨</sup> موصوفة بالوجود الخارجي، و تقرير الاستدلال على هذا الوجه أحسن من تقرير الشارحين - حيث قالوا: تأثير القدرة إنما في الذات أو في الوجود أو في الاتصاف، و الأقسام بأسرها باطلة. أما الأول: فلأنّ الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم، و أما الثاني: فلأنّ الوجود عندهم حال، و الحال غير مقدور، و أما

١. ب: + «عنه».

٢. ج: + «فيه».

٣. ب: + «في الخارج».

٤. أ، ب، ت، ث، ج، خ: «فإنه».

٥. ج: - «فقط».

٦. أ، ب، ت، ث: «أقول».

٧. قوله: قلنا تأثير القدرة. أقول: الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج، فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف كما حققه أفضل المتأخرين في حاشية التجريد و غيرها، فلا ورود لهذا السؤال، و أما جواب الشارح فيقتضي بظاهره أن لا يكون التأثير في نفس الاتصاف بالوجود، بل في حيشة أخرى، فيكون الأثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيشة. على أنا ننقل الكلام إلى تلك الحيشة؛ فإنّ الاتصاف بها ليس في الخارج و إلا لكان متأخراً عن الوجود، فيكون في الذهن لا محالة (الدواني).

٨. ب: «لوجدها».



الثالث: فلأنّ الانصاف متف - أما<sup>١</sup> أولاً: فلاّنه يلغو على هذا التقدير ذكر إثبات القدرة<sup>٢</sup>، بل يكفي أن يقال: لو كان المعدوم ثابتاً لم يكن تأثير ولا تأثر، وأما ثانياً: فلاّنه إنّما يقوم حجة على مثبتي الحال، ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يشته.

و (انحصار الموجود مع عدم<sup>٣</sup> تقّل الزائد) يعني: أنّ الموجودات متناهية عندهم، ولا يعقل من الوجود أمر زائد على الكون في الأعيان، ويلزم من هاتين المقدمتين أن لا تتحقّق الشيئية بدون الوجود أي: لا يكون المعدوم ثابتاً؛ إذ لو كان ثابتاً لثبت في العدم أشخاص غير متناهية لكلّ ماهية<sup>٤</sup> نوعية، كما هو مذهبهم، فيكون تلك الأشخاص كائنة في الأعيان؛ إذ لا معنى للثبوت إلاّ الكون في الأعيان، فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية، وذلك باطل بحكم المقدمة الأولى، و ظاهر أنّهم ينعون المقدمة الثانية، وسندهم ما مرّ، على أنّها لو تمتّ يكون باقي المقدمات مستدركاً.

أقول<sup>٥</sup>: يمكن دفع الاستدراك بأن يجعل قوله: وانحصار الموجود دليلاً برأسه؛ بأن يقال: الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق، وهو كما يدّل على تناهي الموجودات يدّل على تناهي الثابتات أيضاً؛ إذ لا فرق في إجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مرّ، فيلزم أن تكون أشخاص<sup>٦</sup> الماهيات الثابتة في العدم أيضاً متناهية، مع أنّه لو كان المعدوم ثابتاً لثبت في العدم أشخاص غير متناهية لكلّ ماهية نوعية، كما هو مذهبهم.

١. بيان لكون الاستدلال على هذا الوجه أحسن من تقرير الشارحين.

٢. قوله: يلغوا ذكر إثبات القدرة. أقول: يمكن أن يقال: ذكر إثبات القدرة للمستحيل على إلزام الخصم؛ فإنّه أصرح وأظهر في خلاف قاعدتهم (الدواني).

٣. ث: - عدم.

٤. ث: - لكل ماهية.

٥. خ، ت: - أقول.

٦. ث، ت، خ، ج: - أشخاص.

فإن قيل: الاستدراك باق؛ إذ يكفي أن يقال<sup>١</sup>: و انحصار الثابت، يعني: أن برهان التطبيق يدلّ على تناهي الثابتات، ولو كان المعدوم ثابتاً لزم أن يكون الثابتات غير متناهية، ولا حاجة إلى أن يقال: الموجودات متناهية ببرهان التطبيق، وهو كما يدلّ على تناهي الموجودات يدلّ على تناهي الثابتات أيضاً.

قلنا: على رأي المصنّف لا يدلّ برهان التطبيق على تناهي الموجودات<sup>٢</sup> على أي وجه كانت، بل إذا كانت مترتبة موجودة معاً، وإنما<sup>٣</sup> ذلك على رأي المعتزلة و سائر المتكلمين، فمقصوده إلزامهم بأنهم قالوا بتناهي الموجودات و لا متد لهم سوى برهان التطبيق، وهو كما يدلّ على تناهي الموجودات يدلّ على تناهي الثابتات أيضاً، لكنّ المناسب على هذا التقدير<sup>٤</sup> أن يقول: و عدم تعقّل الزائد، ب: «الواو»، دون «مع».

و يمكن الاعتذار<sup>٥</sup> بأنّه لما كان هذه دعوى ضرورية، و ما قبله إلزامياً، فصله عما قبله بتغيير الأسلوب.

١. قوله: يكفي أن يقال. أقول: لأنّه كما ينتفي (ض، ز: ينفي) تأثير القادر ينتفي (ض: ينفي) تأثير الموجب أيضاً، بخلاف تقرير الشارح؛ فإنّ أزلية الذات إنّما ينفي تأثير القادر لا تأثير الموجب؛ إذ أثر الموجب يجوز أن يكون أزلياً بالاتفاق. و فيه نظر؛ لأنّ الحق أنّ أثر المختار أيضاً يجوز أن يكون قديماً، بأن يكون إرادة مستمرة متعلقة بمقدور أزلي مستمر، و يكون تقدّم القدرة و الإرادة عليه تقدّماً ذاتياً لا زمانياً. اللهم إلا أن يقال: هذا إلزامي لهم و هم لا يجوّزون تأثير القدرة في الأزلي (ض: الأزل) (الدواني).

٢. ز: - «يدلّ على تناهي الثابتات أيضاً قلنا: على رأي المصنّف لا يدلّ برهان التطبيق على تناهي الموجودات».

٣. ز، خ: - «إنما».

٤. ب، ث: «التقرير».

٥. قوله: و يمكن الاعتذار. أقول: كأنه قال بعد الاستدلال عليه: هذا مع استغنائه عن الدليل لبدهته. و في بعض النسخ: «لما كان هذا دعوى ضرورية...» و حاصله أنّه لما كان هذه المقدمة ضرورية و ما سبق من المقدمات إلزامية، غير الأسلوب تنبيهاً على ذلك التفاوت (الدواني).

ولما استدل المخالف بوجهين:

الأول: أنَّ المعدوم متميز؛ لأنَّ بعضه معلوم دون بعض، وكذا بعضه مقدور و مراد دون بعض، ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات<sup>١</sup> على<sup>٢</sup> البعض الآخر، وكل متميز ثابت؛ لأنَّ كل متميز له هوية يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعيينه و ثبوته في نفسه؛ إذ النفي<sup>٣</sup> الصرف لا تعين له في نفسه ولا إشارة عقلاً إليه<sup>٤</sup>.

أجاب المصنّف بالنقض، وقال: (و لو اقتضى التمييز<sup>٥</sup> الثبوت عيناً لزم منه محالات) كثبوت المنفي، و ثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة، و ثبوت الوجود و التركيب<sup>٦</sup>؛ إذ يمكن إجراء الدليل المذكور في كل منها، مع أنه محال ضرورةً و اتفاقاً.

و الجواب بالحل<sup>٧</sup> أن يقال: إن أريد بتمييز المعدومات تمييزها بحسب الخارج، فالصغرى ممنوعة، و ما ذكر في إثباتها<sup>٨</sup> إنما يدل على التميز الذهني، و إن أريد تمييزها في الدهن أو ما هو أعم منه، فالكبرى ممنوعة.

و الثاني: أنَّ المعدوم الممكن يتصف<sup>٩</sup> بالإمكان، و أنه صفة ثبوتية؛ لما سيأتي في هذا الفصل، فكان المتصف به<sup>١٠</sup> ثابتاً؛ لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال.

١. ث: «الأوصاف».

٢. أ: «عن».

٣. ب: «المنفي».

٤. أ، خ: «إشارة إليه عقلاً».

٥. ش: «التمييز».

٦. أ، ب، ر، ذ: «و».

٧. ج: «بأن».

٨. ز: «في إثباتها».

٩. خ، ج: «متصف».

١٠. ت: «- به»، ج: «الموصوف به».

فأجاب المصنف أولاً بالمنع، و قال <sup>١</sup>: (و الإمكان) ليس ثبوتياً، بل هو (أمرٌ اعتباري <sup>٢</sup>)؛ لما سيأتي في هذا الفصل أيضاً.  
و ثانياً بالنقض، و قال: (يعرض) الإمكان (لما وافقونا على انتفائه <sup>٣</sup>) كالمركبات الخيالية، فلو كان الاتصاف بالإمكان مقتضياً لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات، مع أنها منتفية اتفاقاً.

### [نفي الواسطة بين الوجود والعدم]

(و هو: يرادف الثبوت، و العدم: النفي) و إذ لا واسطة بين الثابت و المنفي ضرورةً و اتفاقاً،  
(فلا واسطة) بين الموجود و المعدوم.  
و أثبتها إمام الحرمين <sup>٤</sup> أولاً<sup>٥</sup> و القاضي أبوبكر <sup>٦</sup> و أبوهاشم <sup>٧</sup> و أتباعه، و سمّوها بالحال، و

١. ت، خ، ج: «فقال».

٢. س، ش: - «أمر».

٣. قوله: ليس ثبوتياً بل هو أمر اعتباري. أقول: أنت تعلم أنّ الثبوتي هاهنا - على ما مرّ تفسيره - ما ليس السلب داخلاً في مفهومه أصلاً، و إنما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم (ز: - على زعمهم) دون المعدولة، فاعتبارية الإمكان لا يقدح في ثبوته بهذا المعنى، فلا يصلح المذكور في معرض السند للتندية، فالأولى أن يقال: الإمكان اعتباري، أي: ثبوته للموصوف بحسب الدهن، فلا يلزم منه إلا ثبوت الموصوف فيه (الدواني).

٤. ش: «امتاعه».

٥. هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، أستاذ الغزالي و غيره في الفقه و الأصول و الأدب. ولد سنة ٤١٩ هـ قدم بغداد ثم سافر و جاور مكة و المدينة، و رجع إلى نيسابور يدرّس العلم و يعظ، إلى أن توفي بها سنة ٤٧٨ هـ و دفن في داره، ثم نقل إلى مقبرة الشريف حسين بن داود بن علي بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب بنيسابور (محلّة تلاجرد). من تصانيفه: الإرشاد في علم الكلام، البرهان في الأصول، غياث الأمم، نهاية المطلب. انظر: وفيات الأعيان ٣: ١٦٧ رقم ٣٧٨ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٦٨ رقم ٢٤٠؛ طبقات الشافعية ٥: ١٦٥ رقم ٤٧٧؛ شذرات الذهب ٥: ٣٣٨ هدية العارفين ٥: ٦٢٦ روضات الجنات ٥: ١٥٨؛ الأعلام ٤: ١٦٠ تاريخ نيسابور ٢٢٦؛ المنتخب من السياق ٥٠٧؛ العبر ٣: ٢٩١.

عرّفوها بأنها صفة لموجود لا موجودة<sup>١</sup>، واستدلوا عليها بوجوه:  
الأول: أن الوجود ليس موجوداً<sup>٢</sup>، وإلا لكان له وجود زائد على ماهيته؛ لما مرّ في بحث زيادة

١. ث: - أزلأ.

٢. هو: محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري الباقلاني، المالكي مذهباً الأشعري اعتقاداً وطريقةً. سمع من ابن مجاهد وأبي بكر القطيعي، وحدث عنه أبوذر الهروي وأبو جعفر السمناني. كان على مذهب أبي الحسن الأشعري، وشيخ الحنابلة وسيفاً على المعتزلة. ولد سنة ٣٣٨ هـ وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ من تصانيفه: إعجاز القرآن، الملل والنحل، هداية المسترشدين في الكلام، تمهيد الأوائل، والإنصاف. انظر في ترجمته: ترتيب المدارك ٢: ٥٨٥؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٦٩ رقم ٦٠٨؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ١٩٠ رقم ١١٠ تاريخ بغداد ٥: ٣٧٩؛ شذرات الذهب ٥: ٢٠؛ هدية العارفين ٦: ٥٩.

٣. هو عبدالسلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي المعتزلي، ولد بالبصرة سنة ٢٤٧ هـ أو ٢٧٧ هـ وهو من معتزلة البصرة الذين يختلفون عن معتزلة بغداد في قضية أفعال العباد خاصة. كان هو وأبو من كبار المعتزلة، ويعتبر آخر المعتزلة الذين تركوا أثراً مباشراً في الفكر السني. وهكذا اشتهر أبوه هاشم بالقول في الأحوال عند ما طرح قضية صلة الصفات بصفات الله. ذلك أن المعتزلة - وخاصة منهم أباهاشم - أبرزوا معنى التوحيد إلى حدّ تعطيل حقيقة الصفات فاعتبروها مجرد تسميات، و استخدم لذلك أبوه هاشم المعنى النحوي لحال الفعل بالنظر إلى الفاعل حتى يحدّد حقيقة التصورات الذهنية، وبالتالي مدى حقيقة صفات الله، أي: أن الحال هي في أذهاننا وسط بين الوجود وعدم الوجود. كان له من التلاميذ عدّة، منهم: ابن خلّاد وابن عياش وأبو الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبار. له تصانيف كثيرة، منها: كتاب الجامع الكبير، كتاب العرض، وكتاب المسائل العسكرية. توفي في بغداد سنة ٣٢١ أو ٣٤١ هـ. انظر: تاريخ بغداد ١١: ٥٥-٥٦ رقم ١٥٧٣٥ وفيات الأعيان ٣: ١٨٣-١٨٤ رقم ٣٨٣؛ سير أعلام النبلاء ١٥: ٦٣-٦٤ رقم ٣٢؛ شذرات الذهب ٤: ١١٠٦؛ الفهرست ٢٤٧. و أصحاب أبي هاشم يستون بالبهشية، راجع في شأن هذه الفرقة: التبصير في الدين ١٥٣ الفرق بين الفرق ١٨٤-١٨٥؛ الملل والنحل ١: ٧٣.

٤. قوله: وعرّفوها بأنها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة. أقول: ليس لقولهم «الموجود» فائدة احترازية لا يحصل بدونه؛ لأن صفات المعلوم معدومة عندهم، فيخرج بقولهم: «و لا معدومة»، بل ذكره للكشف والتبيين (الدواني).

الوجود، وننقل الكلام إليه حتى يتسلسل، ولا معدوماً، وإلا لا تُصَفُّ<sup>٢</sup> بنقيضه.  
 و أجاب المصنف عن هذا الوجه، وقال: (الوجود<sup>٣</sup> لا ترد<sup>٤</sup> عليه القسمة) إلى الوجود و  
 المعدوم؛ لاستحالة انقسام الشيء إلى الموصوف به و بمنافيه.  
 و اعترض عليه: بأنه اعتراف بالواسطة، و تسليم<sup>٥</sup> للمدعى.  
 و أجيب: بأنَّ حاصل حجَّتْهم - إذا عرضت على قوانين الاستدلال - أنَّ الوجود إمَّا موجود، و  
 إمَّا معدوم، أو لا موجود و لا معدوم، و الأولان باطلان، فتعيّن الثالث، و هو المطلوب.  
 و محضّ الجواب: أنَّ هذا التردد في هذه المنفصلة ذات الأجزاء الثلاثة ممّا لا يصحّ عند  
 العقل، و لا يقبله أصلاً؛ و ذلك لأنّ تلك الأجزاء ليس لها معانٍ محصّلة معقولة، بل هي مجرّد  
 عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل. أمّا الجزء الأول؛ فلأنّ قوله: الوجود موجود، يتضمّن  
 ثبوت الشيء لنفسه، و هو ممّا لا يمكن تصوّره؛ لأنّ الثبوت نسبة<sup>٦</sup> لا تعقل إلا بين متغايرين<sup>٧</sup>، و إذ  
 لا تغاير بين الشيء و نفسه امتنع أن تدرك هناك نسبة قطعاً.  
 و أمّا الجزء الثاني؛ فلأنّ قوله: الوجود معدوم، معناه سلب الوجود عن نفسه؛ إذ لو فسّر العدم  
 بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظياً، و سلب الوجود عن نفسه ممّا لا يمكن تصوّره؛ لأنّ  
 ثبوته لنفسه إذا لم يكن متصوّراً امتنع ورود السلب عليه؛ ضرورة أنّ السلب فرع تصوّر الإيجاب، و  
 كيف لا؟ و السلب رفع النسبة الإيجابية المتصوّرة بين بين، فحيث لا يتصوّر نسبة لم يتصوّر هناك

١. ث: «بوجود».

٢. أ، ب، ث: «اتصف».

٣. ز، ذ: «و الوجود».

٤. ب، ث، خ: «لا يرد».

٥. ت: - «انقسام الشيء إلى الموصوف به و بمنافيه و اعترض عليه بأنه اعتراف بالواسطة و تسليم».

٦. أ، ب، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «نسبة».

٧. ب: «المتغايرين».

إيجاب ولا سلب، ولا يكون ذلك ارتفاعاً للنقيضين<sup>١</sup>، إنما ارتفاع النقيضين أن يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق إيجابها ولا سلبها.

وأما الجزء الثالث؛ فلأن قوله: الوجود لا موجود ولا معدوم، يدل على إثبات سلب الوجود للوجود، وعلى إثبات سلب سلبه له، وليس شيء منهما متصوراً<sup>٢</sup>؛ لأنه إذا لم يتصور سلبه عن نفسه - كما مر في الجزء الثاني - لم يتصور إثبات سلبه<sup>٣</sup> ولا سلب سلبه، فضلاً عن أن يتصور إثبات سلب سلبه، فظهر أن المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة، فلا يكون في الحقيقة قضية، حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها. إلى هنا كلامه<sup>٤</sup>.

أقول: وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن قولنا: الوجود موجود، يتضمن ثبوت الشيء لنفسه<sup>٥</sup>؛ لأن<sup>٦</sup> الموضوع في هذه القضية هو الوجود، والمحمول هو الموجود<sup>٧</sup> بمعنى ذو وجود، ومفهوم ذو وجود<sup>٨</sup> مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب إنما هي بين الوجود و

١. ث، ج: «ارتفاع النقيضين».

٢. أ، ب، ت، ث، ج، خ، ر: «منها بمتصور».

٣. ج: «سلبه له».

٤. ث، ج: «هذا».

٥. انظر: المطالب العالية ١: ٣١٢؛ شرح المقاصد ١: ٣٦٧.

٦. ب، ج: «و».

٧. قوله: لأننا لا نسلم أن قولنا: الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه. أقول: لقائل أن يقول: إذا كان معنى الموجود ذا الوجود - كما اعترف به (ر، ذ: + الشارح) - فقولنا: «الوجود موجود» يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقاً، فالأولى أن يقال: مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله إلى ذلك المعنى في بعض الصور، ولا نسلم أنه يلزم صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه (الدواني).

٨. ب، ت، ث، ج، خ، ر: «فإن».

٩. أ، ب، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «الوجود».

١٠. ز: «و مفهوم ذو وجود».

ذو وجود، فقولنا: الوجود موجود، يتضمّن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود، وليس هذا ثبوت الشيء<sup>١</sup> لنفسه، إنّما ذلك في قولنا: الوجود وجود، وبينهما بونٌ بعيد. وكذا الكلام في قولنا: الوجود معدوم؛ فإنّ الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر<sup>٢</sup> لا ستره فيه<sup>٣</sup>.

سَلّمنا أنّه لا فرق بين الموجود والوجود، وكذا بين المعدوم والعدم، لكن لا نسلّم أنّ قولنا: الوجود معدوم، معناه سلب الوجود عن نفسه، بل معناه إثبات العدم للوجود؛ فإنّ قولنا: الوجود معدوم- لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق- يكون في معنى قولنا: الوجود عدم، وإذا فسر العدم بسلب الوجود- أي: اللاوجود- يكون قولنا: الوجود عدم، في معنى قولنا: الوجود لا وجود، وهي قضية موجبة معدولة المحمول، مضمونها إثبات مفهوم اللاوجود للوجود، لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود، حتّى يكون سلب الشيء عن نفسه، وإنّما يكون مضمونها ذلك أن لو كانت سالبة بسيطة أو موجبة سالبة المحمول.

قولك: معناه سلب الوجود عن نفسه؛ إذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظياً، قلنا: نفّسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود، لا بسلب<sup>٤</sup> الوجود عن نفسه، والفرق ظاهرٌ. وبهذا الفرق يظهر فساد قوله: إنّ قولنا: الوجود لا موجود، يدلّ على إثبات سلب الوجود للوجود، وإذا لم يتصوّر سلبه عن نفسه لم يتصوّر إثبات سلبه، لأنّنا نقول: يدلّ على إثبات سلب الوجود للوجود<sup>٥</sup> بمعنى اللاوجود، لا على إثبات سلب الوجود عن الوجود، وإنّما يدلّ على ذلك لو أخذت سالبة المحمول، لِمَ لا تأخذها معدولة المحمول حتّى تكون<sup>٦</sup> قضية معقولة؟ وكذا الكلام في قولنا:

١. أ، ذ، ر: «ثبوت الشيء».

٢. ج: - «ظاهر».

٣. ج: «به».

٤. ث: «لا سلب الوجود».

٥. ث: - «للاوجود».

٦. ج: «يكون».



الوجود لا معدوم، فليتبّر.

سَلَمْنَا ذلك، لكن لا نَسَلِمُ أَنَّ النِّبَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا بَيْنَ الْمُتَغَايِرِينَ<sup>١</sup>؛ فَإِنَّ لِلْمَفْهُومَاتِ نِسْباً إِلَى أَنْفُسِهَا، بَعْضُهَا بِالصَّدَقِ وَبَعْضُهَا بِعَدَمِ الصَّدَقِ، مِثْلًا مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يَصْدُقُ عَلَى نَفْسِهِ، وَكَذَا مَفْهُومُ الْمَاهِيَةِ وَمَفْهُومُ الْمَفْهُومِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ الَّتِي<sup>٢</sup> تَصْدُقُ عَلَى أَنْفُسِهَا، فَتَصْدُقُ<sup>٣</sup> الْقَضِيَّةُ الْمَوْجِبَةُ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ<sup>٤</sup> الْكُلِّيَّ كُلِّيٌّ<sup>٥</sup>، وَالْمَاهِيَةُ مَاهِيَةٌ، وَالْمَفْهُومُ مَفْهُومٌ. وَمَفْهُومُ الْجَزْنِيِّ وَالتَّشْخِصِ وَاللَّامَفْهُومِ إِلَى<sup>٦</sup> غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَفْهُومَاتِ لَا يَصْدُقُ عَلَى أَنْفُسِهَا، فَتَصْدُقُ<sup>٧</sup> السَّالِبَةُ الْقَائِلَةُ بِأَنَّ<sup>٨</sup> الْجَزْنِيَّ لَيْسَ بِجَزْنِيٍّ، وَالتَّشْخِصُ لَيْسَ بِتَّشْخِصٍ، وَاللَّامَفْهُومُ لَيْسَ بِلَا مَفْهُومٍ. نَعَمْ، النِّسْبَةُ تَقْتَضِي الطَّرْفَيْنِ؛ الْمُنْسُوبَ وَالْمُنْسُوبَ إِلَيْهِ، وَأَمَّا أَنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ، فَذَلِكَ فِي النِّبَةِ الْخَارِجِيَةِ مَلَمٌ، وَأَمَّا فِي النِّبَةِ الْعَقْلِيَّةِ، فَلَا.

وَالْجَوَابُ الْحَقُّ أَنَّ الْوُجُودَ مَعْدُومٌ. قَوْلُكَ: وَإِلَّا لَا تُصَفُّ الشَّيْءُ بِنَقِيضِهِ، قُلْنَا: إِنَّمَا الْمَمْتَنَعُ<sup>٩</sup> انْتِصَافُ الشَّيْءِ بِنَقِيضِهِ بِهِ هُوَ<sup>١٠</sup>، بَانَ يَقَالُ مِثْلًا: الْوُجُودُ عَدَمٌ، أَوْ: الْمَوْجُودُ مَعْدُومٌ، وَأَمَّا انْتِصَافُهُ

١. خ: «متغايرين».

٢. أ، ب، ت، ث، ذ، ر، ز: - «التي».

٣. ب، خ، ج: فيصدق.

٤. خ، ت: - «بأن».

٥. ث: - «بأن الكلي كلي».

٦. ب: «و».

٧. خ، ج: فيصدق.

٨. أ، ت: - «بأن».

٩. ث: «النسب».

١٠. ب: «ممتنع»، أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «ممتنع».

١١. قوله: قلنا: إنما يمتنع انتصاف الشيء بنقيضه بهو هو. أقول: هذا أيضاً غير ممتنع على إطلاقه؛ فإن مفهوم مفهوم اللاممكن العام ممكن عام، والعجب أنه قال قُيِّلَ هذا: أَنَّ الْجَزْنِيَّ وَالتَّشْخِصَ وَاللَّامَفْهُومَ إِلَى

بنقيضه<sup>١</sup> اشتقاقاً فلا يمتنع، بل هو<sup>٢</sup> واقع؛ فإنَّ كلَّ صفة<sup>٣</sup> قائمة بشيء فردٌ من أفراد نقيضه، كالسواد القائم بالجسم؛ فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به، فيصدق أنَّ الجسم ذو لا جسم، فلا بُعد في أن يصدق أيضاً الوجود ذو لا وجود.

الثاني<sup>٤</sup>: أنَّ الكلِّي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج، مثل الحيوان مثلاً، ليس بموجود؛ إذ لا وجود<sup>٥</sup> في الخارج إلا للأشخاص<sup>٦</sup>، ولا معدوم، وإلا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة كزيد مثلاً؛ لامتناع تقوُّم الموجود بالمعدوم.

غير ذلك لا يصدق على أنفسها، وإذا لم يصدق على أنفسها صدق نقاؤها عليها، مثلاً الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم، والحق أنَّ الممتنع اتصاف الشيء بالنقيض لا اتصاف الشيء بنقيضه، فتأمل (الدواني).

١. ب، ث: - بنقيضه.

٢. ب، ت، ج: - هو.

٣. قوله: فإنَّ كلَّ صفة. أقول: ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقاً ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك، ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركاً؛ لاتصافه بالشكل وغيره ممَّا ليس حركة. فالصواب أن يقال: بل هو واقع؛ فإنَّ السواد مثلاً ليس بأسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك إلى غير ذلك. وتفصيله: أنَّ المقصود (ر، ذ: المفهوم) من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً أن يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولاً عليه اشتقاقاً كما في كون الوجود معدوماً؛ فإنه مُتَّصَفٌ بسلب الوجود بمعنى أنه لا موجود، وظاهر أنَّ اتصاف الجسم بالسواد مثلاً ليس من هذا القبيل، بل هو اتصاف الجسم اشتقاقاً بما سلب عنه الجسم. والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك؛ فإنه لازم في جميع صور الاتصاف، فيلزم على تقدير ما ادَّعاه أيضاً، وهو كون الوجود لا موجوداً ولا معدوماً؛ ضرورة أنَّ سلب الوجود والعدم وصف للوجود (ز: الموجود) مغاير له، فتأمل ولا تخبط (الدواني).

٤. أي: الوجه الثاني ممَّا استدلوا على ثبوت الحال.

٥. أ، ث: - مثلاً.

٦. ث: - لا يوجد.

٧. ث: - إلا الأشخاص.

أجاب المصنف بقوله: (و الكلّي ثابت ذهناً) يعني: أن الكلّي جزء ذهنيّ لجزئياته، وذلك إنّما يقتضي وجوده في الذهن، وهو موجود فيه، وليس جزءاً خارجياً له، حتّى يلزم تحقّقه في الخارج.

الثالث: المواد<sup>١</sup> مركب من اللونية التي هي جنه المشترك بينه وبين سائر الألوان، وفصل يمتاز به عنها<sup>٢</sup>، فالجزءان إن وجدا فلا بدّ أن يقوم أحدهما بالآخر، وإلا امتنع<sup>٣</sup> أن يلتئم منهما حقيقة واحدة، فيلزم قيام القرض بالقرض.

لا يقال: إنّ الهيئة الاجتماعية - وهي الجزء الصوري - قائمة بهما، وذلك كافٍ في التيام الحقيقة الواحدة منهما؛ لأنّ الثابت أنّ الحقيقة الواحدة وحدة حقيقة يجب احتياج بعض أجزائها في الجملة إلى بعضي، وذلك كافٍ في احتياج بعض الأجزاء إلى بعض<sup>٤</sup>، ولا حاجة إلى قيام أحدهما بالآخر.

لأنّا ننقل الكلام إلى الهيئة الاجتماعية، ونقول: إنّها على تقدير كونها موجودة تكون<sup>٥</sup> عَرْضاً، فيلزم قيام القرض بالقرض، وعلى تقدير كونها معدومة يلزم<sup>٦</sup> تقوّم الموجود بالمعدوم.

ولقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاحتياج بين الجزئين؛ بأن<sup>٧</sup> يتوقّف قيام أحدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم، من غير أن يقوم أحدهما بالآخر، وإن عدم أحدهما لزم<sup>٨</sup> تقوّم

١. ذ، ت: «أنّ السواد».

٢. ب: «فيها»، خ، ت: «منها».

٣. ب، ث، ت، ج: «لا تمتنع».

٤. ب: «بينهما».

٥. ب: - «و ذلك كافٍ في احتياج بعض الأجزاء إلى بعض».

٦. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «يكون».

٧. ب: «للزم».

٨. ث: - «بأن».

٩. ب: «يلزم».

الموجود بالمعدوم، فهما لا موجودان ولا معدومان، يقومان بما يقوم به السواد، فيكونان حالين. و أجاب المصنف عنه<sup>١</sup>: بأنه (يجوز<sup>٢</sup> قيام العرض بالعرض). وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه، وهو: أن هما جزءان ذهنيان للسواد، ولا تحقق<sup>٣</sup> في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض.

(و نوقضوا بالحال نفسها)؛ فإن الأحوال عندهم متكررة، وجميعها مشتركة في الحالية، و<sup>٤</sup> متخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض، فيكون لكل حال أمر مشترك و أمر مختص، و هما ليسا بموجودين ولا بمعدومين<sup>٥</sup>، و صفان قائمان بما<sup>٦</sup> يقوم به الحال، فيكون لكل حال حالان آخريان: إحداهما الأمر المشترك، و الأخرى الأمر المختص، ثم نقل الكلام إلى ذلك الأمر المختص<sup>٧</sup> بأنه يشارك<sup>٨</sup> سائر الأحوال في مفهوم الحال<sup>٩</sup>، و يتميز عنها<sup>١٠</sup> لا محالة بشيء، ففيه أيضاً أمران: مشترك و مختص، و في هذا المختص أيضاً أمران، و هكذا فيتسلسل الأحوال.

أقول<sup>١١</sup>: يمكن الجواب<sup>١</sup> عن هذا النقص، أما أولاً: فبأن نختار أن الأمر المشترك - وهو

١. ب، ث، خ، ج: - عنه.

٢. س، ش: و يجوز.

٣. ذ: + لهما.

٤. ب، ج: - و.

٥. ب: ليسا بموجودين ولا معدومين. ث، ت، ج: ليسا بموجودين ولا معدومين.

٦. ث: - بما.

٧. ز: - ثم نقل الكلام إلى ذلك الأمر المختص.

٨. أ: يشارك.

٩. أ، خ: الحالية.

١٠. ب: منها.

١١. خ: - أقول.

مفهوم الحال - حال، و الأمر المختصّ موجود، فلا يلزم قيام العَرَض بالعَرَض، و لا تقوم بالمعدوم<sup>٢</sup>. و لا يمكنه<sup>٣</sup> نقل الكلام إلى مفهوم الحال؛ لأنّه مشتركٌ بين نفسه و الأحوال الخاصّة، فلا يكون لمفهوم الحال حالٌ زائد على نفسه حتّى يتسلل.

و أمّا ثانياً: فإن نقول: ملخص حجّتهم يرجع<sup>٤</sup> إلى أنّا وجدنا حقائق عَرَضِيَّة تشترك في بعض ذاتياتها و تختلف في البعض<sup>٥</sup> الآخر، فما به الاشتراك و ما به الاختلاف إن وُجِدَا لزم قيام العَرَض بالعَرَض، و إن عُدِم أحدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم، فهما لا موجودان و لا معدومان، يقومان

١. خ، ذ، ر، ز: «أن يجاب».

٢. قوله: فلا يلزم قيام العرض بالعرض و لا تقوم بالمعدوم. أقول: يمكن أن يقال: قيام العرض بالحال أو بالعكس، بل قيام الصفة بالصفة مطلقاً في قوة قيام العرض بالعرض؛ لجريان دليلهم فيه. لا يقال: إنهم مصرّحون بوجوب قيام أجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض؛ إذ (ر، ذ: و) بذلك يطل كونهما موجودين، فلا بدّ عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام أحدهما بالآخر، فهم لا يسلّمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقاً، فيمكنهم أيضاً منع استحالة قيام العرض بالحال أو بالعكس، فلا يتمّ النقض. و أمّا جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقاً، فلو تمّ لكان نقضاً لذلك الدليل؛ فإنّهم معترفون بقيام الحال بالحال مع جريان ذلك الدليل فيه. لأنّنا نقول: إنّما أوجبوا قيام أجزاء الماهية بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الأجزاء لا مطلقاً، و لذلك صرّحوا بأنّ الحالين اللتين هما جزئنا السواد الموجود قايما بما قام به السواد، و لم يجعلوا أحدهما قائماً بالآخر، بل لا يمكنهم ذلك إلا بتكلف؛ لأنّ ما يقوم بالآخر منهما لا يكون حالاً؛ إذ الحال صفة قائمة بوجود، فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال. بقي أن يقال: ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقاً و إن جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض، لكن ذلك لا يضر؛ لأنّه مكابرة. فالأظهر في جواب النقض أن يقال: على تقدير كون أحدهما حالاً لا يلزم قيام أحدهما بالآخر؛ فإنّ ذلك على تقدير وجود الأجزاء كما مرّ، فلا يلزم قيام الصفة بالصفة أصلاً (الدواني).

٣. ب: «لا يمكن».

٤. ج: «يرجع».

٥. أ، ب، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «بعض».

بما يقوم به العَرَض الذي هما ذاتيان له، فهنا<sup>١</sup> قيدان لا بدّ منهما في إتمام الحجة، وهما<sup>٢</sup>: وجود تلك الحقائق، وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتين لها؛ إذ لو أسقط<sup>٣</sup> أحدهما لم يلزم على تقدير كون أحد الأمرين - المشترك<sup>٤</sup> والمختص - معدوماً تقوم الموجود بالمعدوم، ولا شكّ أنّ القيد الأول متفٍ هناك؛ إذ الأحوال ليست بموجودة، والقيد الثاني في محلّ المنع؛ إذ لهم أن يقولوا: لا نسلم أنّ مفهوم الحال ذاتي للأحوال حتّى يحتاج إلى مميز ذاتي، بل الأحوال متمايزة بأنفسها، ومشاركة<sup>٥</sup> في أمر عَرَضِيّ هو مفهوم الحال، وأنه معدوم، فأبي مفدة يلزمنا؟

فإن قيل: انتفاء القيد الأول هناك لا يضّرنا؛ إذ يمكننا إتمام الدليل، بأن نقول: إن كان أحد الأمرين معدوماً فحينئذٍ وإن لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم، لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم، وهو أيضاً محال.

قلنا<sup>٦</sup>: لهم أن يلتزموا ذلك؛ فإنّ الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم<sup>٧</sup>، فله حظّ من

١. ت، خ، ج: «فها هنا».

٢. ت، خ، ج: «- وهما».

٣. ت: «سقط».

٤. ت: «أو».

٥. ج: «مشترك».

٦. ج: «فحينئذٍ قلنا».

٧. خ: «بين المعدوم والموجود». قوله: فإنّ الحال لما كانت واسطة. أقول: لا يخفى أنّه على تقدير تركّب من المعدوم يكون معدوماً لا مجاوزاً عن حدّ العدم؛ ضرورة أنّ انتفاء الكلّ بانتفاء أجزائه من أجلّ البديهيات، وأما تجويزهم كون الحال مقوماً للموجود؛ فلائهم يشبّون الثبوت العيني بإزاء الوجود الذهني، فتركّب الموجود عندهم من الأحوال في الثبوت بمنزلة تركّب في الذهن من الأمور الذهنية، ولا شناعة فيه؛ فإنّ التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الأجزاء لا وجودها، كما أنّ الذهني يستلزم وجود الأجزاء في الذهن لا في الخارج. وأما تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم إنكار عدم الكلّ عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة، فما لهم أن يلتزموا تلك المكابرة الفاحشة. فإن قيل: على ما ذكرتم لا يتمّ إبطال تركّب السواد من المعدوم؛ لأنّ المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركّب الموجود منه في الثبوت

الطرفين؛ فإنهم يجعلونه قد تجاوز في التحقّق حدّ العدم ولم يبلغ حدّ الوجود، ولذلك جَوّزوا أن يكون الحال مقوّمًا للموجود ولم يجوّزوا أن يكون المعدوم مقوّمًا له، فلا عليهم لو جَوّزوا تقوّم الحال بالمعدوم.

على ما قرّرتم. لا يقال: المعدوم عندهم هو الذات، و السواد صفة، فلعلّهم لا يجوّزون تركّب الصفة من الذات لتلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه. لأنّا نقول: المراد بالذات هاهنا ما يستقل بالمفهوميّة على ما صرح به المحقّق الشريف قدس سره، فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح الإصفهاني. قلنا: لعلّهم تخيّلوا أنّ الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح أن يصير المركب منها متّصفًا بأحد الوصفين، كما في الأجزاء العارية عن الصفات التي يستتبع (ر، ز، ذ) يتبع) التركيب منها (ر، ز، ذ: - منها) و أضدادها، بخلاف المعدوم؛ فإنّه متّصف بالعدم، فلا يجوز تركّب الموجود والحال منه؛ لسراية عدم الجزء، إلى الكلّ، وهذا كما أنّ الأجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب أبيض كالثلج مثلاً، ولا يجوز أن يصير الأسود جزءاً للأبيض والشفاف، أو كالجواهر الفردة الخالية عن المقدار الصغير والكبير يصير أجزاء (ر، ز، ذ) جزءاً) للصغير والكبير، والمتقدّر بمقدار معين منهما لا يصير جزءاً للأصغر ولا للمخالي، إلى غير ذلك من الخيالات والأوهام. وليس الغرض تصحيح مذهبهم، بل إنّ نسبة هذا الأمر الشنيع إلى جماعة من العقلاء مع عدم تصرّيحهم به وعدم استلزام تصرّيحاتهم إتياء مستبعد جداً. فإن قلت: لا شاعة في القول بتركّب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركّب الموجود من الحال بحسبه. قلت: ليس مبنى كلام الشارح على أنّ هذا التركيب بحسب الثبوت، وعلى الفرق بينه وبين التركّب بحسب الوجود، ولم يتفطن بذلك أصلاً، بل بناء كلامه على أنّ الحال قد جاوز العدم ولم يبلغ الوجود، وتخيّل أنّ التركيب من الموجود و (ض: - من الموجود و) المعدوم يخرج عن (ض: لا يخرج عن) إلى حدّ العدم، فيرد عليه أنّ المركب من المعدوم غير مجاوز عن حدّ العدم، ومن ثمة قال: ولذلك جَوّزوا أن يكون الحال مقوّمًا للموجود ولم يجوّزوا أن يكون المعدوم مقوّمًا له؛ إذ لا يخفى أنّه لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يتمشّ الفرق بين تقوّم الحال للموجود وبين تقوّم المعدوم له. فحاصل كلام الشارح أنّ الوساطة يجوز تقوّمها بالمعدوم لكونها لم يبلغ حدّ الوجود وإن جاوز حدّ العدم، فلا يخرجها تقوّمها بالمعدوم مطلقاً عن كونها واسطة. وحاصل المناقشة أنّ هذا يخرج عن كونه واسطة فإن قال: إنّ هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجها عن الوساطة ظهر انهدام كلامه؛ إذ حينئذ لا فرق بين تقوّم الموجود بالحال وتقوّمه بالمعدوم، بل على هذا يكون مدار الفرق على التخيّل الذي ذكرناه ونظائره، فتأمل (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٦٣

و لقائل أن يقول: الأحوال التي أثبتت للحقائق العَرَضِيَّةُ<sup>١</sup> الموجودة لا يجوز تقوُّمها بالمعدوم، و إلا لزم تقوُّم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم، فيمكننا إتمام الدليل في تلك الأحوال مع انتفاء القيد الأول فيها، و ذلك يكفي في النقض.

(و العذر بعدم قبول التماثل، و الاختلاف، و التزام التسلسل، باطل).

اعتذر مثبتوا الأحوال<sup>٢</sup> عن هذا النقض بوجهين:

الأول: أن الأحوال عندنا لا توصف بالتماثل و الاختلاف؛ لأنَّ المثليين و المتخالفين عندنا من أقسام الموجودين، و إذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصحَّ أن يقال إنها مشتركة في الحالية، لأنَّ هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال، و إذا لم يجز وصفها بالاختلاف<sup>٣</sup> لم يصحَّ<sup>٤</sup> أن يقال إنها متباينة بالخصوصيات، لأنَّ هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات.

و الثاني: أننا نلتزم التسلسل في الأحوال، و البرهان إنما قام<sup>٥</sup> على امتناع التسلسل في الموجودات، لا في الأحوال التي ليست بموجودة.

فقال المصنّف: هذان العذران باطلان، أما الأول: فلأننا نعلم قطعاً أن كلَّ مفهومين سواء كانا موجودين أو معدومين أو حالين كما زعمتم، فإنهما قد يشتركان في مفهوم و قد يتميزان بمفهوم، غاية الأمر أنكم سئتم هذا الاشتراك - إذا كان بين موجودين و في تمام الماهية - بالتماثل، و هذا التمايز إذا كان بين موجودين بالاختلاف، فالتماثل على اصطلاحكم أخص من الاشتراك، و كذا الاختلاف من التمايز، فظهر<sup>٦</sup> بطلان قولكم: «لا يصحَّ أن يقال: الأحوال مشتركة في الحالية؛ لأنَّ

١. ت: «المعرضة».

٢. ب، ت: «الحال».

٣. ت: + «في تلك الخصوصيات».

٤. ب: «لم يجز».

٥. خ: «قال».

٦. ت: «و ظهر».



هذا وصف لها بالتمثيل، و كذا: «لا يصح أن يقال: إنها متباينة بخصوصياتها؛ لأنَّ هذا وصف لها بالاختلاف»؛ لأنه لا يلزم من الوصف بالأعم الوصف بالأخص.  
و أما الثاني: فلأننا نقول كما مرَّ غير مرَّة: إنَّ<sup>١</sup> برهان التطبيق يدلُّ على امتناع ترتب أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت، سواء كانت موجودات<sup>٢</sup> أو أحوالاً كما زعمتم.

### [بطلان ما فرَّعوا على ثبوت المعدوم والحال]

(قبطل ما فرَّعوا عليهما) - أي: على القول بأنَّ المعدوم ثابت، و على القول بثبوت الأحوال<sup>٣</sup> -  
(من تحقَّق الذوات الغير المتناهية في العدم)؛ فإنَّهم اتَّفَقوا على أنَّ للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتاً و أعياناً و حقائق، و الثابت من كلِّ نوع من الذوات المعدومة عددٌ غير متناهٍ<sup>٤</sup>.

(و من<sup>٥</sup> انتفاء تأثير المؤثِّر فيها)؛ فإنَّهم متَّفَقون على أنَّه لا تأثير للمؤثِّر في تلك الذوات؛ لأنَّها ثابتة في العدم من غير سبب، و إنَّما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود.  
و أقول: على هذا ينبغي أن يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون، من أنَّ المؤثِّر لا يقدر على جعل الذات ذاتاً<sup>٦</sup> و الجوهر جوهرأ و السواد سواداً و البياض بياضاً إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة؛ إذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم.

١. ب: - «إن».

٢. خ: + «أو معدومات».

٣. أ، ب، خ: «الحال».

٤. ب، ج: «متناهية».

٥. ت، س، ش: - «من».

٦. ب: «جعل الذوات ذواتاً».

(و من انتفاء<sup>١</sup> تباينها)؛ حيث اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في كونها ذواتاً، وإنما يختلف بالصفات.

(و من<sup>٢</sup> اختلافهم في إثبات صفة الجنس) - كالجوهرية و السوادية - (و ما يتبعها) - كاللحلول في المحلّ التابع للسوادية مثلاً - أنها ثابتة (في) حال (الوجود) فقط، (أو في<sup>٣</sup>) حال (العدم<sup>٤</sup>) أيضاً<sup>٥</sup>.

ذهب أبو إسحاق بن عياش<sup>٦</sup> إلى أن تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم، و أن الصفات<sup>٧</sup> إنما تحصل لها<sup>٨</sup> في حال الوجود، و ذهب الجمهور إلى أنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس، و ذهب أبو يعقوب الشحام<sup>٩</sup> إلى اتصافها في حال العدم بصفات الأجناس و غيرها أيضاً، حتى الترم رجلاً معدوماً على فَرَس و على رأسه قلنسوة و يده سيف.

١. س، ش: - من انتفاء.

٢. س، ش: - من.

٣. س، ش: - أو في.

٤. ب: + الوجود فقط أو.

٥. س، ش: - العدم.

٦. أ: - أيضاً.

٧. هو: إبراهيم بن محمد بن عياش البصري، تلميذ أبي هاشم. قال القاضي: هو الذي درسنا عليه أولاً. و له

كتاب في إمامة الحسن و الحسين عليهما السلام و فضلهما. راجع: طبقات المعتزلة: ١٠٧.

٨. ب: - و ان الصفات.

٩. أ، ب، ت، خ، ذ، ز: لهما.

١٠. هو: يوسف بن عبد الله أبو يعقوب الشحام، مفسر معتزلي، من أهل البصرة. انتهت إليه رئاسة المعتزلة

في أيامه. أخذ عن أبي الهذيل و ولي الخراج في أيام الواثق. عاش ٨٠ سنة. له كتاب في تفسير القرآن،

و هو أول من قال بإمكان تسمية المعدوم شيئاً (نهاية الأقدام في علم الكلام: ١٥١). توفي عام ٢٨٠ هـ.

راجع: لسان الميزان ٦: ١٣٢٥ طبقات المعتزلة: ٧١ - ٧٢.

(و) من (اختلافهم في<sup>١</sup> مغايرة التحيز للجوهرية). زعم أبو علي الجبائي<sup>٢</sup> وابن أبي هاشم و أبو الحسين الخياط<sup>٣</sup> و أبو القاسم البلخي<sup>٤</sup> و القاضي عبد الجبار<sup>٥</sup> أنَّ التحيز مغاير للجوهرية، وهي

١. س، ش: - اختلافهم في<sup>١</sup>.

٢. هو: أبو علي محمد بن عبد الرقاب البصري الجبائي، ولد سنة ٢٣٥ هـ و توفي بالبصرة سنة ٣٠٣ أو ٣٠٤ هـ هو من معتزلة البصرة الذين يختلفون عن معتزلة بغداد في قضية أفعال العباد خاصة، و حتى داخل مدرسة البصرة فيختلف عن النظام و الجاحظ و حتى عن الأصم و عباد. درس في البصرة على أبي يعقوب يوسف الشحام الذي خلف أبا الهذيل العلاف في التدريس، و أبو علي هو أيضاً خلف أستاذه الشحام. و كان لأبي علي تلميذان مشهوران: ابن أبي هاشم و أبو الحسن الأشعري الذي أسس العقيدة الأشعرية بعد انفصاله عن الاعتزال. خلفه ابن أبي هاشم الجبائي بعد أن مات. يف في: علي و أبي بكر أيهما أفضل؟ له عدة مصنفات، منها: الأسماء و الصفات، النقض على ابن الراوندي، الرد على ابن كلاب. و لم يصل إلى أيدنا حتى اليوم أي تأليف من أبي علي الجبائي، إلا أننا نعلم أنه ترك كتاب الأصول و هو الذي ألف الأشعري ردوداً عدة من أجله. انظر: سير أعلام النبلاء ١٤: ١٨٣ رقم ١٠٢؛ تاريخ ابن كثير ١١: ١٢٥؛ شذرات الذهب ٤: ١٨؛ الفرق بين الفرق ١٦٧؛ العبر ٢: ١٢٥؛ فرق و طبقات المعتزلة ٨٥ و أتباع أبي علي يسمون بالجبائية، راجع: التبصير في الدين: ٥٢؛ الفرق بين الفرق: ١٨٣-١٨٤؛ الملل و النحل ١: ٧٣.

٣. ز: - و أبو الحسين الخياط. هو: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد. تنسب إليه فرقة منهم تدعى «الخياطية». ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثامنة، و قال عنه: استاذ أبي القاسم البلخي عبد الله بن أحمد، و كان أبو علي يفضل البلخي على استاذه. كان فقيهاً صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. ذكره الذهبي في الطبقة السابعة عشرة. له كتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي. و كتاب الانتصار له مطبوع، يرذ به علي «فضيحة المعتزلة لابن الراوندي، و يبرهنهم عن كثير مما يفرده إليهم. توفي سنة ٢٩٠ أو ٣٠٠ هـ. راجع عنه: الملل و النحل ١: ٨٩؛ الفرق بين الفرق: ١٠٧؛ النية و الأمل: ٧٢؛ طبقات المعتزلة: ٨٥.

٤. هو: عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من متكلمي المعتزلة البغداديين، هو من أهل بلخ، ولد عام ٢٧٣ هـ أقام ببغداد مدة طويلة، و عاد إلى بلخ خراسان حتى توفي فيها سنة ٣١٩ أو ٣٢٩ هـ أخذ عن أبي الحسين الخياط، و كان الجبائي يفضل على شيخه. له آراء و مقالات في الكلام انفراد بها. و له كتب، منها: التفسير، تأييد مقالة أبي الهذيل و قبول الأخبار، كتاب المقالات، كتاب الغرر، مفاتيح

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❖ ١٦٧

علة له بشرط الوجود، و زعم<sup>٢</sup> أبو يعقوب الشَّحَام و أبو عبد الله البصري<sup>٣</sup> و أبو إسحاق بن عياش أنهما صفة واحدة ليستا مغايرتين<sup>٤</sup>.

ثم اختلف هؤلاء الثلاثة<sup>٥</sup>، فزعم أبو عياش أن الجوهر حال العدم لا يوصف بأحدهما ولا بغيرهما من الصفات، على ما مر من مذهبه، و زعم الشَّحَام و أبو عبد الله أنه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية، ثم اختلفا، فقال الشَّحَام: إن الجوهر حال عدمه حاصل في التحيز، و قال البصري: شرط الحصول في التحيز الوجود، فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول<sup>٦</sup> في التحيز.

---

الغيب، باب ذكر المعتزلة، أدب الجدل، تحفة الوزراء، و غير ذلك كثير. راجع: الخطط للمقريزي ٢؛ ٣٤٨؛ طبقات المعتزلة ٨٨؛ الفهرست ٢١٩؛ تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ رقم ٤٩٦٨؛ وفيات الأعيان ٣: ٤٥ رقم ٣٣٠؛ سير أعلام النبلاء ١٤: ٣١٣ رقم ٢٠٤؛ لسان الميزان ٣: ٢٥٥ رقم ١١٠٣؛ شذرات الذهب ٤: ٩٣ حوادث سنة ٣١٩ هـ.

١. هو: أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره و هم يلقبونه قاضي القضاة. أخذ عن أبي عياش و أبي عبد الله البصري. رحل إلى الري باستدعاء صاحب بن عباد، و تولى قضاءها و بقي فيها إلى أن توفي سنة ٤١٥ أو ٤١٦ هـ له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، طبقات المعتزلة، المغني في أبواب التوحيد و العدل، الذي صنف الشريف المرتضى كتابه «الشافى» في الرد على جزء العشرين منه. انظر: طبقات المعتزلة ١١٢؛ تاريخ بغداد ١١: ١١٣-١١٥ رقم ٥٨٠٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٤٤-٢٤٥، رقم ١٥٠؛ لسان الميزان ٣: ٣٨٧-٣٨٩، رقم ١٥٣٩؛ شذرات الذهب ٥: ٧٨؛ هدية العارفين ٥: ٤٩٨-٤٩٩.

٢. ج: «ذهب».

٣. هو: أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم (٢٨٨-٣٦٩ هـ)، الملقب بالجعل. فقيه من شيوخ المعتزلة، كان رفيع القدر، مولده في البصرة و وفاته ببغداد. راجع: الأعلام للزركلي ٢: ٢٤٤.

٤. ث، ت، خ، ج: «ليسا».

٥. أ، ب، ث، ت، خ، ج: «بغيرين».

٦. انظر: المحصل: ١٦١.

٧. أ، ج: «لا الحصول».

(و) من (اختلافهم في<sup>١</sup> إثبات صفة المعدوم<sup>٢</sup> بكونه معدوماً). ذهب كلهم إلى أن المعدوم ليس له صفة لكونه معدوماً إلا أبا عبد الله؛ فإنه أثبت له صفةً بذلك.

(و) من (اختلافهم في<sup>٢</sup> إمكان وصفه بالجسمية). ذهب كلهم إلا أبا الحسين الخياط إلى أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساماً، وجوز الخياط، والظاهر أن أبا يعقوب الشحام أيضاً - حيث التزم رجلاً<sup>٣</sup> على فرس و على رأسه قلنوسة و يديه سيف<sup>٤</sup> - قائل بكون هذه الأشياء أجساماً في حال العدم.

(و) من (اختلافهم في<sup>٥</sup> وقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة و العلم و الحياة)؛ فإن بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية و القادرية و غيرهما كونه موجوداً. قال الإمام الرازي<sup>٦</sup>: هذه جهالة؛ لاستلزامها جواز أن يكون محال الحركات و الألوان أموراً معدومة، و أن لا يعلم وجودها إلا بدليل، و هو سفسطة.

أقول: من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج، بل يقول: كما أن الموصوف معدوم كذلك الصفات أيضاً معدومة، مثلاً يقول: رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوباً معدوماً، و يديه سيف معدوم، يحركه بحركات معدومة، و على رأسه قلنوسة معدومة، ذات ألوان معدومة، فيلزمه<sup>٧</sup> القول بكون محال الحركات المعدومة و الألوان المعدومة أموراً معدومة، و لا سفسطة في ذلك، إنما هي في القول بكون محال الحركات و

١. س، ش: - «اختلافهم في».

٢. ث: «للمعدوم».

٣. س، ش: - «اختلافهم في».

٤. ب: «راكباً».

٥. س، ش: - «اختلافهم في».

٦. انظر: شرح المواقف ٢: ٢١٨ - ٢١٩.

٧. ت: «يلزم».

الألوان الموجودة في الخارج أموراً معدومة؛ فإنّ المثبتين للوجود<sup>١</sup> الذهني يجوّزون أن يتخيل رجلٌ كما ذكرنا، فهم يجوّزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات و ألوان لا وجود لها في الخارج، لكن على وجه لا يظهر منه<sup>٢</sup> الأحكام، ولا يصدر الآثار المطلوبة، ولا يلزمهم سفسطة. فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك، يبدّ<sup>٣</sup> أنّهم يقولون بأنّ<sup>٤</sup> الاتصاف<sup>٥</sup> على هذا الوجه لا يكون إلا في قوّة درّاجة<sup>٦</sup>، وهو لا يقول بذلك، كما<sup>٧</sup> مرّ مشروحاً.

(و) على القول بالحال (من<sup>٨</sup> قسمة الحال إلى المعلّل) أي: بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال، كما تعلّل المتحرّكية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرّك، وتعلّل القادرية بالقدرة، (و غيره) أي: غير المعلّل، وهو ما يكون ثابتاً للذات لا بسبب معنى قائم به، نحو اللونية للسواد، والعرضية للأعراض، والجوهرية للجواهر، والوجود- عند القائل بكونه زائداً- على الماهية؛ فإنّ هذه أحوال<sup>٩</sup> ليس ثبوتها لمحالها<sup>١٠</sup> بسبب معانٍ قائمة<sup>١١</sup> بها.

وجوّز أبوهاشم تعليل الحال بالحال، وقد نقل عنه أنّ الأحوال المعلّلة لا تكون إلا للحياة وما يتبعها؛ فإنّ غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها أحوالاً.

١. ز: الوجود.

٢. ب، ث، ت، ج: منه.

٣. ث: بعده.

٤. أ، ث، ت، خ، ج: وأنّ.

٥. ب: لكنهم يقولون إنّ الاتصاف.

٦. ب، خ: مدركة.

٧. ب: لما.

٨. س، ش: - من.

٩. ب، ث: هذه الأحوال.

١٠. ب، خ: بمحالها.

١١. خ: معنى قائم.

(و من <sup>١</sup> تعليل الاختلاف) أي: اختلاف الذوات (بها) أي: بالأحوال؛ فبأنهم ذهبوا إلى أن الذوات كلها متساوية في أنفسها، وإنما يتميز بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها.  
(و غير ذلك مما لا فائدة بذكره) و اعلم أن أدلتهم و الكلام فيها و عليها كثيرة، لكن لا فائدة في الاشتغال بأمثالها، بعد ظهور بطلان ما هو أصلها و مبناها، فلنعرض عنها.

### [الموجود المطلق والمقيد ومقابلاهما]

(ثم الوجود قد يؤخذ على الإطلاق) غير مقيد بشيء <sup>٢</sup> أصلاً، لا معيناً ولا مبهماً؛ إذ يجوز أن يلاحظه العقل مجرداً عما عداه بالكلية، (و يقابله <sup>٣</sup> عدمٌ مثله) غير مضاف إلى شيء أصلاً، بل <sup>٤</sup> ملحوظ من حيث هو، مع قطع النظر عن كل ما يغيره.  
و ما يقال: من أن الوجود <sup>٥</sup> لا يتصور إلا منسوباً إلى معروضٍ ما، وإن كان غير معين، و أن عدم أمر لا يعقل إلا مضافاً إلى شيء ما، فمجرد دعوى بلا دليل، بل البديهة تشهد بخلافه <sup>٦</sup>.

١. س، ش: - من.

٢. ث: من غير أن يفتد بشيء.

٣. س، ش: «يقابله».

٤. ث: + «أي».

٥. قوله: أي: غير مضاف إلى شيء أصلاً. أقول: عدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للإضافة إلى الوجود وغيره من المفهومات و لو بحسب المفهوم، فلا يكون مقابلاً للوجود أصلاً، وقد تفتن الشارح بمثل (ز: لمثل) ذلك و تكلم (ر، ذ: + عليه) في دفعه في ذيل هذا المبحث (ض، ر، ذ: البحث) و ستكلم عليه هناك إن شاء الله تعالى (الدواني).

٦. ب: «هو».

٧. ب: + «أمر».

٨. قوله: بل البديهة تشهد بخلافه. أقول: ما ذكره في الوجود أظهر منه في عدم ثم هاهنا مقامان، أحدهما: أن السلب لا يمكن تصوره غير مقيد بشيء ما. و الثاني: أنه لا يمكن تصوره إلا مضافاً إلى الوجود بخصوصه، و الثاني أخفى من الأول كما لا يخفى (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٧١

و تفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل، أمّا أولاً: فلاّته سلبٌ مضافٌ إلى مفهوم الوجود<sup>١</sup>، فلا يكون مطلقاً.

و أمّا ثانياً<sup>٢</sup>: فلاّتا قد تتصوّر مفهومَ العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود، و لو كان مفهوم العدم سلبَ الوجود لم يتصوّر ذلك.

(و قد يجتمعان) أي: الوجود المطلق و العدم المطلق، في محلٍّ واحد، (لكن<sup>٣</sup> لا باعتبار التقابل) بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما؛ فإنّا إذا قلنا: كلّ معدوم مطلق<sup>٤</sup> يمتنع الحكم عليه، فإنّ ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفاً بالعدم المطلق؛ لكونه عنواناً له، و بالوجود المطلق؛ لأنّه متصوّر موجود في الذهن، لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما؛ إذ المعتبر في التقابل أن لا يجتمع المتقابلان في محلٍّ واحد بحسب نفس الأمر، أي: لا يتصف بكلٍّ منهما في نفس الأمر، و هاهنا ليس كذلك؛ فإنّ اتصاف ذات الموضوع بالوجود و إن كان في نفس الأمر<sup>٥</sup>، لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الأمر بل بحسب فرض العقل، و هذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل، كما إذا كان كلاً الاتصافين بحسب فرض العقل<sup>٦</sup>؛ فإنّ العقل قد يفرض ذاتاً موصوفة بالوجود و العدم معاً، و ليس ذلك من الاجتماع المستحيل<sup>٧</sup> للمتقابلين.

---

١. قوله: إمّا أولاً: فلاّته سلب مضاف إلى مفهوم الوجود. أقول: تقييده في نفسه بالوجود لا ينافي كونه سلباً مطلقاً كما في العمى المطلق (ض: + مثلاً) و نظائره، و يشبه أن يكون العدم في أصل وضعه مطلق الرفع، لكن اشتهر في رفع الوجود، و المراد هاهنا هذا المعنى بقرينة المقابلة (الدواني).

٢. قوله: و أمّا ثانياً. أقول: هب أنّ الرفع مطلقاً يمكن تصوره بدون الوجود، و لكن هذا المعنى ليس مقابلاً للوجود، بل المقابل له هو سلب الوجود، و ذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود (الدواني).

٣. س، ش: - «لكن».

٤. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «مطلقاً».

٥. ز: - «و هاهنا ليس كذلك؛ فإنّ اتصاف ذات الموضوع بالوجود و إن كان في نفس الأمر».

٦. ب، ز: - «و هذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل؛ كما إذا كان كلاً الاتصافين بحسب فرض العقل».

٧. خ: «المحال».



و إلى هذا المعنى أشار بقوله: (و يُعْقَلَان) - أي: يعقل الوجود و العدم - (معاً) أي: مجتمعين في محل واحد.

فإن قيل: إذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن و معدومة في الخارج، فإنها تتَّصف بالوجود المطلق بحسب نفس الأمر؛ لكونها متَّصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر<sup>١</sup>، و تتَّصف بالعدم المطلق بحسب نفس الأمر؛ لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الأمر، فيجتمع المتقابلان، أعني: الوجود المطلق و العدم المطلق، في محل واحد - أعني: تلك الماهية - بحسب نفس الأمر. و كذلك إذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن.

قلنا: المراد بإطلاق الوجود و العدم<sup>٢</sup> - كما فسرناه<sup>٣</sup> - هو أن لا يضاف إلى شيء، بأن يقال: وجود هذا أو ذاك و عدم هذا أو ذاك، و ليس المراد بالوجود المطلق هو أن يكون موجوداً بأي وجود كان؛ ذهني أو خارجي<sup>٤</sup>، و بالعدم المطلق أن يكون معدوماً بأي عدم كان؛ ذهني أو خارجي<sup>٥</sup>؛ إذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى، بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج، و الوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن، و الوجود بالمعنى الأعم - أعني: التحقق ذهنياً أو

١. ب: + «المصنف».

٢. ز: - «لكونها متَّصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر». ج: - «متَّصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر».

٣. قوله: قلنا المراد بإطلاق الوجود و العدم. أقول: الظاهر أن المراد بقوله: «عدم مثله، عدم غير مضاف إلى ماهية من الماهيات، كما أن إطلاق الوجود بحسب ذلك (ض: كذلك)، و هو لا ينافي كون المراد بالعدم هاهنا رفع الوجود، كيف و العدم الذي هو غير مضاف أصلاً لا يقابل الوجود قطعاً كما علمت، و حينئذٍ يندفع السؤال؛ فإنه غلط ناش من إطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق و تارة على ما يصدق على رفع الوجود (ض: وجود) بعينه (الدواني).

٤. أ، ب، ت، خ: «فسرناه».

٥. ث، ج: «ذهنياً أو خارجياً».

٦. ث، ج: «ذهنياً أو خارجياً».

خارجاً<sup>١</sup> - يقابله العدم الأعم<sup>٢</sup>؛ بمعنى أن لا يتحقق لا ذهنياً ولا خارجاً<sup>٣</sup>. هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام.

وقد قيل في شرحه<sup>٤</sup>: قد يجتمع الوجود المطلق و العدم المطلق، وذلك لأن العدم المطلق قد يتصور، فيعرض له كون في الذهن، فيعرض له الكون المطلق - أعني: الوجود المطلق - ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له، لكن باعتبار<sup>٥</sup> التقابل غير اعتبار الاجتماع؛ وذلك لأن العدم المطلق من حيث إنه سلب للوجود<sup>٦</sup> المطلق مقابل له، ومن حيث إن الوجود المطلق عارض له يجتمع<sup>٧</sup> معه، وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر؛ فإن اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه، فباعتبار أنه سلب له لا يجتمع معه، بل يقابله، وباعتبار أنه معروض له لا يقابله، بل يجتمع معه.

وقوله: بعقلان معاً، أي: الوجود المطلق و العدم المطلق، ردّ لما يتوهم من أن العدم المطلق لا يمكن أن يتصور؛ إذ لا تميز له في نفسه أصلاً. و تقريره: أنه كما يمكن أن يتصور الوجود المطلق، يمكن أن يتصور رفعه قطعاً، وهو العدم المضاف إلى الوجود المطلق، وذلك<sup>٨</sup> لا ينافي كونه عدماً مطلقاً.

أقول: و<sup>٩</sup> فيه نظر، أما أولاً: فلأن اجتماع المتقابلين بعروض أحدهما للآخر ليس مستحيلاً حتى

١. ت: «ذهنياً أو خارجياً».

٢. أ، ث، ت، ج: - «الأعم».

٣. ت: «ذهنياً و خارجياً».

٤. خ: «في شرح هذا المقام».

٥. أ، ث: - «اعتباره». ب، ر: «المطلق، لكن باعتباره».

٦. ث: «سلب الوجود».

٧. أ، ث، ت، خ، ج: «مجتمع».

٨. ب، ث: «هو».

٩. ث: - «هو».

يحتاج إلى الاعتذار بتغاير الجهة؛ إنما يستحيل<sup>١</sup> اجتماعهما بعروضهما لمحله<sup>٢</sup> واحد. و أما ثانياً: فلائه لو اجتمع الوجود و العدم في محل<sup>٣</sup>؛ بأن يكون موجوداً و<sup>٤</sup> معدوماً معاً، يمكن إجراء هذا العذر فيه؛ بأن<sup>٥</sup> نقول: العدم من حيث<sup>٦</sup> إنه سلب للوجود<sup>٧</sup> مقابل<sup>٨</sup> له، و من حيث<sup>٩</sup> إنَّ الوجود عارض لمحلّه مجتمع<sup>١٠</sup> معه، و كل<sup>١١</sup> واحد من الاعتبارين مغاير للآخر؛ فإنَّ اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضاً لمحلّه، فباعتبار أنه سلب<sup>١٢</sup> له لا يجتمع معه، بل يقابله، و باعتبار أنه عارض<sup>١٣</sup> لمحلّه لا يقابله، بل يجتمع معه.

و أما ثالثاً: فلائه لو كان معنى قوله: يعقلان معاً، ما ذكره، لكان لفظة<sup>١٤</sup> «معاً» لغواً محضاً. (و قد يؤخذ مقيداً) أي: منسوباً إلى أمر<sup>١٥</sup> ما، (فيقابلة عدم<sup>١٦</sup> مثله) أي: منسوب<sup>١٧</sup> إلى ذلك الأمر.

## افتقار عدم الملكية إلى الموضوع

(و يفتر إلى موضوع<sup>١٨</sup> كافتقار ملكته). لا خفاء في أنَّ التقابل بين الوجود المطلق و العدم

١. ب، ت، ذ: «إنما المستحيل». ث: «و إنما المستحيل».

٢. ب: + «واحد».

٣. ت: - «و».

٤. ت، خ، ج: «فإنَّ».

٥. ب: «سلب الوجود».

٦. خ: «فكل».

٧. ج: «بمحله».

٨. ج: «لفظه».

٩. س، ش: - «عدم».

١٠. ث: «منسوباً».

١١. خ، ت، س، ش: «الموضوع».

المطلق تقابل السلب والإيجاب<sup>١</sup>، وأما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد، فالظاهر أنه تقابل تقابل العدم والملكة<sup>٢</sup>؛ لأن المتقابلين بالسلب والإيجاب إن اعتبر نسبتها إلى قابل للأمر

١. ث، ج: الإيجاب والسلب.

٢. قوله: فالظاهر أنه يقابل (ز: تقابل) العدم والملكة. أقول: بل الظاهر تقابل السلب والإيجاب؛ فإن معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار أمر آخر معه. قوله: لا شك أن جميع الماهيات قابلة للوجود؛ إذ المراد به ما هو أعم من الخارجي، قلنا: ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لأن تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم أصلاً؛ إذ ليس معنى قولنا «ب» معدوم أنه مسلوب عنه الوجود وقابل له، بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له ولا قبوله، وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة؛ ألا ترى (ض: يرى) أنه لا يصدق اللاعنى على الجدار، ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق أيضاً كذلك. لا يقال: المطلق غير منسوب إلى شيء أصلاً كما صرح به، فلا يصدق عليه أنه منسوب إلى موضوع قابل للوجود، بخلاف المقيد على ما اعتبره؛ فإنه مقيس إلى ماهية ما هو قابل للوجود، فظهر الفرق. لأننا نقول: ما لم يعتبر قياس الوجود والعدم إلى موضوع ما لم يتحقق بينهما تقابل السلب والإيجاب؛ فإن ذلك التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قررناه (ض: قرره) تقابل موضعه، ومنه ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قررناه (ض: قرره) تقابل السلب والإيجاب. فإن قلت: هذا مبني على ما سنحقه من أن تقابل السلب والإيجاب متحقق في المفردات وأنه لا يجب رجوعه إلى العقد. قلت: قد يتحقق تقابل العدم والملكة أيضاً في المفردات؛ فإن مفهوم العمى إذا اعتبر في نفسه من غير مقايضة إلى شيء آخر فلا شك أنه لا يجتمع مع البصر في موضع (ض: ز: موضوع) واحد في زمان واحد، فلا بد أن يدخل في العدم والملكة، وإلا لم ينحصر التقابل في الأربعة، وحينئذ فلا يكون (ض: يحصل) الفرق بين السلب والإيجاب والعدم والملكة إلا باعتبار الاستعداد في العدم دون السلب؛ فإن معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفاء، بخلاف سلب البصر؛ فإن معناه غير مقيد بوجوده بالقوة، ولا يكون الفرق بأن العدم والملكة إنما يتحقق في القضية التي يكون (ض: ز: - يكون) موضوعها قابلاً للأمر الوجودي بخلاف السلب والإيجاب، كيف وذلك يقتضي أن لا يكون لبعض المفهومات - كالأمور الشاملة - سلب باعتبار العقد؛ لكون جميع المفهومات قابلاً لها ولما عداها سلب باعتباره في نفسه وباعتبار العقد كليهما. ثم لا يخفى أن الاعتبار في السلب والعدم كون مفهومهما رفع الأمر الوجودي لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق. فاندفع ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها لتأييد ما مهده في

الوجودي، يصيران هما بعينهما عدماً وملكة، ولا شك أن جميع الماهيات قابل للوجود؛ إذ المراد به<sup>١</sup> ما هو أعم من الخارجي<sup>٢</sup>، فالمراد بالملكة معناها المصطلح.

(وقد يؤخذ<sup>٣</sup>) - أي: الموضوع في العدم و الملكة مطلقاً - (شخصياً) فإن اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلاً للأمر الوجودي في ذلك الوقت - أعني<sup>٤</sup>: وقت اتصافه بالأمر العدمي - فيقال لهما: العدم و الملكة المشهوران<sup>٥</sup>، (و) قد يؤخذ (نوعياً و جنسياً) و حينئذ<sup>٦</sup> - أي: حينما يؤخذ

هذا البحث (ض: البحث)؛ إذ لا يخفى على من له ذى (ض: أدنى) مسكة أن الاعتبار في تقابل السلب والإيجاب بل العدم و الملكة أيضاً كون مفهوم أحدهما رفع (ض: + مفهوم) الآخر لا صدق رفع الآخر عليه، و ذلك مع أنه يتز بآدنى تأمل (ض: ز: توجه) ظاهر من كلام القوم أيضاً في بحث التقابل. و في بعض النسخ بدل قوله: و لا شك أن جميع الماهيات إلى آخره، هذه العبارة: «و الظاهر أن العقل إذا نسب الوجود فإثماً نسب إلى ماهية يقبله كماهية الممكن لا إلى ماهية الممتنع. هذا، و أنت علمت حاله مما ذكر (ض: ذكرنا)، بل لا محصل له؛ لأن العقل ينسب الوجود إلى ماهية الممتنع و يسلبه عنه، و لو صح ذلك لزم كون جميع الأعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره، على أن الوجود المقيّد - على ما صوّره - هو الوجود المقيس إلى الغير سواء أخذ مطلقاً أو خارجياً أو ذهنياً، فلا يلانم قوله: إثماً ينسب إلى ماهية يقبله (ض: نقبله) كماهية الممكن، لا إلى ماهية الممتنع كما لا يخفى. اللهم إلا أن يقال: إن هذا المثال مخصوص بالوجود الخارجي أو الذهني، و نفى الممتنع بالنظر إلى هذه المادة (ض: ز: + فقط) فتدبر. و لعله لتلك الأمور غير هذه النسخة إلى النسخة الأولى. و الإنصاف أن كلام هذا الجبر الإمام مخبط في هذا المقام، و قد سمعت من بعض تلامذته أنه كتب (ض: + تلك) الحاشية حين مدارسته (ض: مدارسة) الشرح، كأنه تنبه لبعض ما فيه فرام ترميمه و تنميته، و لعمرى ما زاد بذلك إلا تكثير السواد كما لا يخفى على من أمعن النظر و أجاد (الدواني).

١. ث: - به.

٢. ب، خ: + «و الظاهر أن العقل إذا نسب الوجود فإثماً ينسب إلى ماهية يقبله كماهية الممكن، لا إلى ماهية الممتنع».

٣. ت، س، ش: - «قد».

٤. س، ش: + «الموضوع».

٥. ب، ث: «أي: وقت».

٦. ج: «المشهوران».

نوعياً أو<sup>١</sup> جنسياً، وكذا حينما يؤخذ شخصياً، لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت<sup>٢</sup> - يقال لهما: العدم والملكة الحقيقيان.

## [بساطة الوجود]

(و) الوجود (لا جنس له بل هو بسيط) ليس له جزء أصلاً، فكيف<sup>١</sup> يكون له جنس؟ (فلا<sup>٢</sup> فصل له) إما لباطنه، وإما لأنَّ ما لا جنس له لا فصل له، على ما سيأتي.

أما بساطته؛ فلاَّه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له؛ لما قد سبق من أنَّ الوجود لا ينافي المعقولات، بل يعرض لجميعها، لكن عروض أمر لجزئه محال؛ لاستلزامه أن يكون الشيء عارضاً لنفسه، أو لا يكون العارض بتمامه عارضاً<sup>٣</sup>.

و الجواب: أنَّ من المفهومات ما يعرض لأنفسها، كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم إلى غير ذلك.

هذا، وقد استدللَّ على أنَّ الوجود لا جنس له بأنَّه لا مفهوم أعمَّ منه. واعترض عليه: بأنَّ كلَّ واحد من مفهوم الممكن العام<sup>٤</sup>، ومفهوم المعبر عنه، والمفهوم<sup>٥</sup>، ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات أعمَّ من الوجود.

و على بساطة الوجود: بأنَّ أجزائه إن كانت موجودة فاعتبار الوجود معها إما بالجزئية، وحينئذٍ يلزم تقدُّم الوجود على نفسه بمرتبتين، أو بالعروض، فيلزم أن يكون الشيء الذي فرض جزءاً للوجود<sup>٦</sup> معروضاً له، وإن كانت معدومة فإن اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوُّم الشيء برفعه، وإن اعتبر بالعروض لزم<sup>٧</sup> تقوُّم الشيء بما اتَّصف برفعه.

وأجيب: بأنَّه منقوض بسائر المركبات، فيقال مثلاً: الحيوان بسيط؛ إذ لو كان مركباً فجزؤه إما

١. ث: - و حينئذ.

٢. خ: و.

٣. خ: + أي وقت اتصافه بالأمر العدمي.

حيوان أو غيره، و يساق الكلام حيثنر إلى آخره.

١. ب: «و كيف».

٢. ب: «و لا».

٣. قوله: «أو لا يكون العارض بتمامه عارضاً» أقول: فيه بحث؛ لأنه إن أريد أنه يجب أن يكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض بالكثرة؛ فإنها عارضة للمجموع مع أن الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل لجزئه، وإن أريد أنه يجب أن يكون أجزاء العارض عارضة إما للمعروض أو لجزئه فلنائل أن يلزم كون الوجود عارضاً لجزئه و جزئه لجزئه و هلم تجرأ. و يمكن الجواب باختيار الشق (ر، ز، ذ: - الشق) الثاني و لا بد من الانتهاء إلى جزء لا يكون له جزء، فيلزم منه إما عروض الشيء لنفسه أو عدم كون أجزاء العارض عارضة لا للمعروض و لا لجزئه، و أنت تعلم أن ذلك الانتهاء إنما يتم في الأجزاء الخارجية، و أما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع (الدواني).

٤. قوله: «و اعترض عليه بأن كل واحد من مفهوم الممكن العام» أقول: لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قورناه من أن المراد بالوجود و غيره من الأمور العامة المشتقات إلا إذا أريد به الوجود الخارجي، و ظاهر أن المستدل إنما أراد الموجود (ز: الوجود) المطلق؛ إذ لا يتوهم عاقل أن الموجود الخارجي أعم المفهومات، بل ما استدل به الشارح أيضاً من أنه لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها إنما يتأتى في المطلق دون الخارجي. فإن قلت: الممكن العام و نظائره أعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم و عدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية. قلت: بعد تسليم صدق المذكور المعبر بحسب المشهور في الأعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الأخص أصلاً؛ إذ لو صدق عليه الأخص و لو من حيثية أخرى لم يكن بينهما عموم و خصوص مطلقاً. ألا ترى (ض: يرى) أن النائم و المستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة، فكذلك الممكن العام و الموجود المطلق يتساويان (ض، ز: متساويان)؛ لأن كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق و لو باعتبار ما (ر، ذ: آخر) و بالعكس. فلا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية (الدواني).

٥. ز: - «و المفهوم».

٦. ب: «جزء الوجود».

٧. ب: «يلزم».

و أيضاً: فإننا نلتزم تقوّم الشيء بما اتّصف بنقيضه؛ فإنّ البدن مركب من أجزاء كلّ واحد<sup>١</sup> منها متّصف بأنّه ليس بيدن، وكذا البيت وغيره ممّا تركب<sup>٢</sup> من أجزاء غير محمولة. أقول<sup>٣</sup>: يمكن دفع الأخير<sup>٤</sup> بأن يقال<sup>٥</sup> مراده بالباطة عدم تركبه من الأجزاء المحمولة، ليقوم دليلاً على أنّه لا جنس له ولا فصل<sup>٦</sup>. فالأولى أن يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءاً للوجود معروضاً له، ولا فساد فيه كما مرّ.

١. ث: - «واحد».

٢. ب: «يركب».

٣. أ: - «أقول».

٤. خ: «ويمكن».

٥. قوله: ويمكن دفع الأخير. أقول: فإن قلت: على تقدير التركيب (ض، ر، ذ: التركيب) الذهني أيضاً يتوجه التزام تقوّم الشيء بما اتّصف بنقيضه؛ فإنّ الجنس ليس عين النوع، بل هو غيره، فهو متّصف بنقيضه؛ بمعنى أنّه لا هو، وإن كان أحدهما محمولاً على الآخر بالحمل المتعارف. قلت: الحيوان مثلاً إذا اعتبر حملة على شيء فإنما أن يعنى به أنّه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري، كما يقال: الوجود هو الماهية أو ليس، والوجود هو الوحدة أو ليس، وإما أن يعنى به صدقه عليه بمعنى أنّ ذلك الشيء فرد من أفراد، أو ما هو فرد لأحدهما فهو فرد للآخر، وهذا هو الشايع المتعارف، ويتحقق لذلك المفهوم النقيض بكلّ (ض: + من) الاعتبارين، والجنس وإن لم يصدق على النوع والفصل بالمعنى الأوّل يصدق عليه بالمعنى الثاني، فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى، والمعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الوجود (ر، ذ: الموجود) بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الأوّل، كما لا يخفى، فلا يجوز كونه جزءاً عقلياً لمفهوم الوجود. هذا وأنت تعلم أنّ هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود بأنّه لا مفهوم أعمّ منه إنّما يلائم إذا كان المراد بالوجود هو الموجود كما أسلفناه. لا يقال: مفهوم الموجود شيء ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطاً؟ لأننا نقول بعد تسليم ذلك: ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العرفي العام البديهي المعبر عنه بالفارسيّة بـ: «هست» وفي اللغات الأخر بمرادفاته (الدواني).

٦. ت، خ، ج: - «يقال».

٧. ب: + «له».



(و يتكثر بتكثر الموضوعات) أي: الوجود المطلق يتكثر بتكثر<sup>٢</sup> ما صدق هو عليه من الأفراد  
حب تكثر الموضوعات - أي: الماهيات المعروضة لها - سواء كان تكثر تلك الأفراد بسبب  
عوارض مشخصة<sup>٣</sup> لها، أو بسبب اختلاف ماهياتها<sup>٤</sup>، بسيطة كانت أو مركبة، أو بسبب<sup>٥</sup> فصولها  
المتنوعة لما هو جنس لها.

و ما قيل: من «أن الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول؛ إذ هو بسيط، بل يتكثر بتكثر الموضوعات؛  
فإن الوجود العارض للإنسان غير الوجود العارض للفرس، بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق<sup>٦</sup>  
الوجود بسبب إضافته إلى الإنسان و الفرس»، فمردود<sup>٧</sup> بأن ما سبق من الدليل - على تقدير صحته -  
إنما يدل على بساطة الوجود المطلق، لا على بساطة أفرادها<sup>٨</sup>، لم لا يجوز أن يكون له أفراد مركبة  
مختلفة الماهيات، إنما بذواتها أو بفصولها المتنوعة لما هو جنس لها<sup>٩</sup>؟ و لو سلم، فلم لا يجوز أن  
تكون أفرادها بسائط مختلفة الماهيات، فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها؟

و أيضاً: فإذا كان تمايز الوجودات الخاصة - بعضها عن بعض - بمجرد الإضافة إلى  
موضوعاتها - كما ذكره هذا القائل - فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق، مأخوذاً  
مع الإضافات؛ إذ يكون مع كل إضافة وجود آخر، فالوجود المطلق إنما تمام ماهياتها؛ إذا جعلت

١. أ، ب، ث، خ، ر، ز - «بتكثر».

٢. أ، ث، ت: - «بتكثر».

٣. ب: «شخصية».

٤. ب، ث: + «بذواتها».

٥. ب: - «بسبب».

٦. ث، ت، خ، ج: - «مطلق».

٧. ب: «مردود».

٨. أ، ت، ج: - «لا على بساطة أفرادها».

٩. أ، ت، ج: + «أو بسيطة مختلفة الماهيات».

الإضافة خارجة عنها، أو جزؤها؛ إن جعلت داخلية، فلا يصحّ قول المصنّف<sup>١</sup>: (و يقال) - أي: الوجود المطلق - (بالتشكيك على عوارضها) أي: على أفرادها العارضة للماهيات؛ فإنّه يقال على وجود العلة و وجود معلولها<sup>٢</sup>: بالتقدم و التأخر، و على وجود الجوهر و وجود العَرَض: بالأولوية و عدمها، و على وجود القارّ و وجود غير القارّ: بالشدة و الضعف<sup>٣</sup>، و هما غير الاشتداد و الضعف اللذين ذكرنا أنّ الوجود لا يقبلهما.

و أيضاً: فإنّه في وجود الواجب أقدم و أولى، و أشدّ و أقوى.  
و إذا كان الوجود مقولاً بالتشكيك (فليس جزءاً من غيره مطلقاً) لا من أفرادها و لا من الماهيات المعروضة لها؛ لما سبق من أنّ الأمر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة إلى ما تحته لا يكون جزءاً منها، و قد سبق أيضاً ما فيه من المناقشات<sup>٤</sup>.

### [الشيئية]

١. أ، ت: - «و أيضاً؛ فإذا كان تمايز الوجودات الخاصة - بعضها عن بعض - بمجرد الإضافة إلى موضوعاتها - كما ذكره هذا القائل - فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق مأخوذاً مع الإضافات؛ إذ يكون مع كلّ إضافة وجود آخر. فالوجود المطلق إما تمام مهيئاتها - إذا جعلت الإضافة خارجة عنها - أو جزؤها - إن جعلت داخلية - فلا يصحّ قول المصنّف».

٢. ب: «المعلول».

٣. قوله: و على وجود القارّ و غير القارّ بالشدة و الضعف. أقول: لا يخفى عليك بعد ما سبق من تحقيق التشكيك أنّ الوجود لا يقبل الشدة و الضعف و لا الزيادة و النقصان، بل إنّما يقبل الأولوية و عدمها و التقدّم و التأخر، و قد صرح (ر، ذ: + الشيخ) به في الفصل الثالث من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء بهذه العبارة: «ثمّ الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة و الضعف، و لا يقبل الأكمل و الأنقص، و إنّما يختلف في ثلاثة أحكام، و هي التقدّم و التأخر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الإمكان (الدواني)».

٤. أ، ب، ث، ت، ج: «ما عليه من المنوع».

(و الشبهة من المعقولات الثانية) وهي ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر<sup>١</sup>، (و ليست

١. قوله: وهي ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر. أقول: السيد - قدس سره - عرّفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني، أعني ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه، ثم قال: وهي (ض، ز: يسمّى) معقولات ثانية؛ لأنها في المرتبة الثانية من التعقل؛ ألا ترى (ض: يرى) أنه لا يمكن تعقل (ض، ز: + أن يعقل) معنى الكلّية مثلاً إلا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له. ولا شبهة في هذا التعريف، نعم يتوجه المناقشة بأنّ العوارض الذهنية لم لا يجوز أن ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها، والأمثلة الجزئية لا يفيد، ويجب بدعوى الحصر استقراءاً. وفسرها في حاشية التجريد بما يعرض للمعقولات الأولى في الذهن ولا يوجد في الخارج أمر يطابقه، ثم قال: وبالجمله فالمعتبر في المعقولات الثانية أمران؛ أحدهما: أن لا يكون معقولة في الدرجة الأولى، بل يجب أن يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن. و ثانيهما أن لا يكون في الخارج ما يطابقها، فكلّ ما يعقل في الدرجة الأولى فهو معقول أول، موجوداً كان أو معدوماً، مركباً كان أو بسيطاً، وكذا كلّ ما لا يعقل إلا عارضاً لغيره إذا كان في الخارج ما يطابقه، كالإضافات إذا قيل بتحقيقها في الخارج. هذا كلامه، ولا يخفى أنه يستبطن من هذا الكلام تعريفان آخران سوى ما ذكره أولاً، أحدهما: ما لا يمكن تعقله (ض، ز: أن يعقل) إلا عارضاً لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك يستبطن من تفصيل الأمرين، و ثانيهما: ما لا يعقل إلا عارضاً لغيره وليس في الخارج ما يطابقه، وذلك من قوله: فكلّ ما يعقل إلى آخر ما نقل. أما التعريف الأول فلا استدراك فيه؛ إذ لم يصح بأنّ القيد الثاني فيه لإخراج الإضافات، فلعله لإخراج لوازم الماهية؛ إذ يصدق عليها أنها تعرض للمعقولات الأولى في الذهن كما أنها تعرضها في الخارج، ودلالة العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض ممنوع. و أما التعريف الثاني - وهو أول المستبطين - فالقيد الثاني لا يحتاج إليه لإخراج الإضافات التي عروضها بحسب الخارج وهو ظاهر، ولا لإخراج الإضافات التي هي لوازم الماهية؛ إذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج، فلا يصدق عليها أنها لا تعقل إلا عارضة لمعقول آخر في الذهن، ولعله أورده للتبيين لا للاحتراز. و أما الثالث: فظاهر أنّ قوله: «ما لا يعقل إلا عارضاً لغيره، يتناول الإضافات، فيحتاج إلى القيد الأخير للاحتراز عنها. ثمّ قوله: إذا قيل بتحقيقها في الخارج محمول على التمثيل؛ إذ لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف الماهية بها بحسب الوجود الخارجي لم يكن معقولات ثانية أيضاً كما علم من تحقيقه هذا. و عرّفها في شرح المواقف بما يعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج، ويمكن أن يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف، و

متأصلة في الوجود) أي: ليس لها وجود خارجي أصيل، وإلا لكانت<sup>١</sup> لها شئنة أخرى، و تسلسلت الموجودات الخارجية، (فلا شيء مطلقاً ثابت) أي: الشئنة المطلقة - يعني: غير مقيدة<sup>٢</sup> بما يعرضها - ليست ثابتة في العقل، (بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات) في العقل، و حاصله: أنَّ الشئنة لا تعقل غير عارضة<sup>٣</sup> لأمر، بل هي<sup>٤</sup> إنما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة، كما هو شأن المعقولات الثانية.

أقول: هذا<sup>٥</sup> مع أنه مخالف للواقع<sup>٦</sup>، متناف لما سبق<sup>٧</sup> من أنَّ الوجود قد يؤخذ على الإطلاق؛ إذ الشئنة عبارة عن الوجود، أو عما يؤول معناه إليه<sup>٨</sup>. و إن أريد أنَّ مفهوم الشيء الكلّي ليس

للمناقشة فيه مجال. و أما التعريف الذي ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه في الذهن لا غير، يشتمل بظاهره الإضافات، فيحتاج إلى القيد الأخير لإخراجها، اللهم إلا أن يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر من حيث هو معقول، فيرجع إلى ما في شرح المواقف. و بالجملة لا استدراك في ذكر هذا القيد و إن فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية، و قد فضلنا الكلام ليحيط الناظر بأطراف المقام (الدواني).

١. ب: «الكان».

٢. ج: «مقيدة».

٣. ت: «عارض».

٤. ت: «هي».

٥. ب، خ: «أقول: و لا خفاء في أنَّ هذا».

٦. ب: «مخالف الواقع».

٧. قوله: متناف لما سبق. أقول: المناقاة مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد قدس سره؛ فله أن يقول: ذلك قرينة على إرادة ما وجهت به كلامه، و للشارح أن يجيب بأنه خلاف الواقع فلا يصار إلى الحمل عليه ما لم يصرح به، كيف و الإطلاق ظاهر فيما ذكرت، و أنت خير بأنه إذا ثبت لزوم المناقاة على توجيه الشارح تعين الحمل على الوجه الآخر لبتلائم الكلام و يبقى النظر في أنه خلاف الواقع أم لا (الدواني).

٨. قوله: أو عما يؤول معناه إليه. أقول: الأولى أن يقال: الجزم بأنَّ الشئنة لا يمكن تعقلها مطلقاً و الوجود يمكن تعقله مطلقاً يتألفي تجويز كونها عين الوجود؛ إذ فيما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة؛ فإنَّ كون ما لا

بوجود في الخارج؛ إذ ليس في الخارج إلا أشياء مخصوصة، فلا وجه للتفريع و التخصيص بمفهوم الشيء؛ فإنّ طبائع<sup>١</sup> الكليات مطلقاً ليست بموجودة في الخارج، سواء كانت معقولات أول أو ثواني<sup>٢</sup>. و أيضاً: لا يلائم الإضراب عنه بقوله: بل هي تعرض لخصوصيات<sup>٣</sup> الماهيات.

### [تمايز الأعدام]

(و قد تمايز<sup>٤</sup> الأعدام، و لهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة، لا غير) أي: لا غير عدم العلة، أو: لا غير عدم المعلول إلى عدم العلة<sup>٥</sup>، فلو لم تكن الأعدام متميزة لما كان كذلك.

معناه إلى الوجود لا ينافي جواز تعقل أحدهما مطلقاً مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك؛ لتغايرهما في المفهوم (الدواني).

١. ج: «فلانّ طباع».

٢. قوله: سواء كانت معقولات أولى أو ثواني. أقول: إذا قيل بوجود (ر، ذ: بتحقيق) الماهية من حيث هي هي في الخارج، كما هو مذهب القدماء و وافقهم المصنّف كما سيجيء تصريحه به، فالحكم بأنّ مفهوم الكلّي ليس بموجود خارجي (ض، ز: - بأنّ مفهوم الكلّي ليس بموجود خارجي) لا يعمّ المعقولات الأولى؛ فإنّ طبائع الأجناس و الفصول و الأنواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير، و أما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج؛ فإنّ الموجودات الخارجيّة بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها؛ إذ المعقولات الثانية ملوثة عنها بحسب هذا الوجود، فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات، و حينئذٍ يظهر وجه التفريع. و أما تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله لأجل أنّ بعض الناس توهم أنّ الشيء المطلق جنس الأجناس، و قد صنّف بعض الحكماء رسالة في ردّ هذا الوهم، و نقل في حواشي بعض الكتب أنّ بعضاً توهم أنّ الشيء المطلق موجود في الخارج، و ينضمّ إليه الخصوصيات فيحصل الأشياء (الدواني).

٣. ز: «الخصوص».

٤. س: «بتمايز».

(و نافي عدم الشرط وجود المشروط، و صحح عدم الضد وجود الضد<sup>١</sup> الآخر، بخلاف باقي الأعدام)؛ فإنَّ عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط، و عدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر، فلو لم يكن تلك الأعدام تمايزة لما اختلف مقتضياتها.

و حجة المخالف أنَّ عدم نفي محض، لا تحقُّق له و لا إشارة إليه أصلاً، و كلُّما هو متميز فهو متحقِّق و مشارٌّ إليه.

و الجواب: أنَّ عدم متحقِّق ذهنياً و مشارٌّ إليه عقلاً. قال صاحب المواقف<sup>٢</sup>:<sup>٣</sup> الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني؛ إذ لا تمايز للمعدومات<sup>٤</sup> إلَّا في العقل، فإن كان<sup>٥</sup> ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن، اختصَّ التمايز بالموجود؛ إمَّا في الذهن أو في الخارج، و لم تكن المعدومات تمايزة، و إن لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه، ففي المعدومات الصرقة تمايز في الجملة.

أقول: بيان التفرع<sup>٦</sup> بهذا الوجه - مع أنه مردود بأنَّ الأمر بالعكس؛ لأنَّ الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات، و جمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها - لا

١. س، ش: - «الضد».

٢. هو: القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشيرازي، عالم بالأصول و المعاني و العربية، من أهل إيج (بفارس)، ولي القضاء، و أنجب تلاميذ عظاماً، و جرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة فمات مسجوناً. من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، و العقائد العضدية و جواهر الكلام، مختصر المواقف، و شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه. توفي سنة ٧٥٦ أو ٧٦٠هـ. انظر: طبقات السبكي ٦: ١٠٨.

٣. انظر: شرح المواقف ٢: ١٨٧.

٤. ب: «في المعدومات».

٥. ب: «و إن كان».

٦. ت: «التفرع».

يمكن إجراؤه في تمايز الأعدام؛ إذ لا يمكن أن يقال: إن كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن، لم تكن الأعدام متمايزة؛ إذ الأعدام لكونها<sup>٢</sup> موجودة في الذهن<sup>٣</sup> لا تخرج عن كونها أعداماً، بل إنما تخرج عن كونها معدومات.

فالأولى أن يقال في بيان التفرع<sup>٤</sup>: إنه لما كان التميز<sup>٥</sup> وصفاً ثبوياً، يستدعي ثبوت الموصوف به، فمن أثبت الوجود الذهني<sup>٦</sup> حكم تمايز الأعدام و المعدومات الخارجية؛ لما لها من الثبوت الذهني، ومن نفاه حكم بعدم التمايز؛ لعدم الثبوت أصلاً.

(ثم العدم قد يعرض لنفسه). لا شك أن العدم معدوم في الخارج؛ إذ لو كان موجوداً فيه لزم أن يكون الموصوف به - أعني: المعدوم - موجوداً في الخارج، وهو محال، لكن يمكن أن يكون موجوداً في الذهن؛ بأن يدركه العقل مستحضراً إياه، وأن لا يكون موجوداً فيه؛ بأن لا يكون مدركاً للعقل حاضراً عنده. فمراد المصنف حيث قال: قد يعرض<sup>٧</sup> - بلفظة: قد - أن العدم

١. قوله: لا يمكن إجراؤه في تمايز الأعدام. أقول: هذا القائل لم يفزع الخلاف في تمايز الأعدام على ذلك، بل إنما فزع الخلاف في تمايز المعدومات، ومن جملتها الأعدام، فلو أجرى فيها (ز: جرى فيها) لقليل إن كان (ض، ر: + ذلك) التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الأعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات، والملخص أنه لم يجعل الخلاف في تمايز الأعدام خلافاً مستقلاً، بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات، فلا يرد عليه ما ذكره (الدواني).

٢. ب، ت، ج: «بكونها».

٣. ز: - «لم تكن الأعدام متمايزة إذ الأعدام لكونها موجودة في الذهن».

٤. ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «التفرع».

٥. ج: + «عندهم».

٦. ت: «الموجود الذهني».

٧. قوله: فمراد المصنف حيث قال قد يعرض. أقول: إنما خصص بالمطلق (ز: المطلق) ولم يعم لأن العدم (ر، ذ: + و) الخارجي معروض لنفسه دائماً، وفيه نظراً لأن الدوام في البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الأفراد في بعض الأوقات، غاية ما في الباب أن تظهر فائدة لفظة (ض، ز: لفظ) «قده» في بعض الأفراد. و أيضاً يجوز أن يكون المعنى أن العدم قد يعرض لنفسه و قد يعرض لغيره من

المطلق، أي: ذهنياً وخارجاً، قد يعرض لنفسه، والمراد من عروض<sup>١</sup> العدم لنفسه اتصافه به و صدقه عليه اشتقاقاً، لا أن يكون ماهية متحققة<sup>٢</sup> و العدم قائماً به، قيام العَرَض بمحلّه.  
و ما يقال: من أن العارض للعدم المطلق ليس هو<sup>٣</sup> نفس العدم المطلق<sup>٤</sup>، بل هو<sup>٥</sup> جزئي من جزيئاته، أعني: العدم المضاف.

فمدفوع: بأنه إذا عرض لأمر<sup>٥</sup> جزئي من جزيئات مفهوم، يلزم عروض ذلك المفهوم الكلّي أيضاً لذلك الأمر؛ لأنّ المعنّيّ بالعروض - على ما ذكرنا - هو الاتصاف، ولا شك أن اتصاف أمر - بما هو جزئي - لمفهوم<sup>٦</sup> يقتضي اتصاف ذلك الأمر بذلك المفهوم قطعاً، وإن كان ذلك

---

المفهومات، و حينئذٍ فالتميم ظاهر؛ فإنّ العدم سواء كان مطلقاً أو ذهنيّاً أو خارجيّاً قد يعرض لنفسه و قد يعرض لغيره (الدواني).

١. ب: «عروض».

٢. ث، ج، ذ، ر، ز: «هو ليس».

٣. ت: - «المطلق».

٤. ب: - «هو».

٥. قوله: فمدفوع بأنه إذا عرض بأمرٍ لآخر. أقول: يلزم عليه أن يكون كلّ جسم متحرك (ز: تحرك. أ: - متحرك) لا متحركاً؛ ضرورة اتصافه بالشكل مثلاً الذي هو فردٌ للآحركة، بل يكون جميع الماهيات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها. و يمكن الجواب بأنّ الصادق على الشكل هو الآحركة بمعنى ما ليس بحركة، لا بمعنى سلب الحركة، فاللزام منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة، و معنى اللامتحرك هو الثاني لا الأول. و استبان من هذا أنّ ما ذكره الشارح في بحث الوجود من أن اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع بل هو (ر، ز، ذ: - هو) واقع؛ فإنّ كلّ صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم؛ فإنه لا جسم إلى آخر ما قال، ليس ملانماً؛ إذ الملانم هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم، لا بالمعنى الأول (الدواني).

٦. قوله: ولا شك أن اتصاف أمر بما هو جزئي لمفهوم. أقول: قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حقّقه الشارح مع ظهوره؛ فإنه بعد ما نقل أنّ بعض مفسري كلام أرسطو قال إنه لا يجب كون المحمول على العرض محمولاً على موضوع العرض و لا موجوداً فيه وجود العرض في الموضوع، و بعضهم قال



المفهوم عرضياً<sup>١</sup> لجزئياته، لا ذاتياً لها.

ثم إن هذا العدم المضاف إلى العدم المطلق<sup>٢</sup> العارض له مقابل للعدم المطلق المعروف؛ من

إن كان المحمول ذاتياً للعرض يكون موجوداً في موضوعه وإن كان عرضياً فلا، قال: وأما نحن فنقول: إن الأول يكون على كل حال موجوداً في الثالث؛ فإن الشيء إذا كان فيه اللون الأبيض كان فيه جميع الأمور التي يقال على اللون قولاً كلياً ويوصف بها اللون وصفاً عاماً، وإلا لكان (ر، ز، ذ: كان) في ذلك الشيء يابض ولم يكن فيه لون وكان ذلك اليباض ليس لونه، فلم يكن حمل اللون على اليباض كلياً، بل أي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الأعراض فيوجد (ر، ذ: يوجد) فيه طبائع الأمور التي يوصف بها ذلك العرض وصفاً كلياً (الدواني).

١. ث، ر، ز: اعرضاً.

٢. قوله: ثم إن هذا العدم المضاف إلى العدم المطلق. أقول: أنت خير بأن اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي هاهنا، بل يجب أن يختلف موضوع النوعية والتقابل؛ إذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعنتين (ر، ز، ذ: لعنتين) مختلفتين. وقد يقال (ض: والتحقيق) أن العارض للعدم هو حصة من العدم مخصصة (ض: ز: تخصصه) به تخصص العارض بالمعروض، وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه، و معروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم و معروضه موجود، فالمعنيان متغايران قطعاً. فإن قلت: معروض عدم العلم إن لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيّد بدون المطلق وإن اتصف به كان موجوداً و معدوماً معاً. قلت: هو متصف بالعدم المطلق بمعنى أنه سلب عنه شيء، والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود، إنما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود، فتأمل. وهذا غير حاسم لمادة الشبهة؛ فإنه إذا قيل إن عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على المعروض (ر، ز، ذ: العروض) عدم مقيّد بقيد، فيكون نوعاً منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلاً له، لم ينفع هذا الكلام، بل الحق أن يقال إن هذا العدم المقيّد من حيث إنه عدم مقيّد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه، ومن حيث إنه رفع للعدم مقابل له، فالمنظور إليه في الاعتبار الأول هو كونه عدماً مقيّداً بقيد، وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم و سلبه، فالموضوع مختلف بالاعتبار، وهذا كما يقال في نظائره، مثلاً في معالجة الشخص نفسه إنه من حيث إنه معالج غيره من حيث إنه مستلج؛ فإن الموتر هناك هو النفس من حيث إن له ملكة المعالجة، والمتأثر هو من حيث إنه قابل للعلاج، فهما متغايران بالاعتبار، وكذا الحال في علم النفس بذاته؛ فإن النفس من حيث إنه حضر عنده مجرّد عالم، ومن حيث إنه مجرد

حيث إنه رفع له، ونوع منه؛ من حيث إنه عدمٌ مقيّد، والعدمُ المعروضُ غير مقيّد، (فيصدق<sup>١</sup> النوعية و التقابل عليه) - أي: على هذا العدم المضاف إلى نفسه العارض لها - (باعتبارين) كما ذكرنا.

(و عدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة في الخارج) أي: في نفس الأمر؛ فإنّ إطلاق الخارج على نفس الأمر شائعٌ كثيرٌ، يعني: أنّ العقل لا يحكم بأنّه ارتفع المعلول - كحركة المفتاح مثلاً - فارتفعت العلّة - كحركة اليد مثلاً - كما يحكم بعكسه؛ فإنّه يقال: ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح، على قياس الوجود؛ فإنّ العقل يحكم بأنّه وُجدت حركة اليد فوُجدت حركة المفتاح، ولا يحكم بأنّه وُجدت حركة المفتاح فوُجدت حركة اليد.

فكما أنّ وجود العلّة مناط لوجود المعلول، فكذلك<sup>٢</sup> عدمها مناط لعدمه. وذلك إذا كانت العلّة غير متعدّدة، وأما إذا تعدّدت العللُ فعدمُ العلل بأسرها مناط لعدم المعلول. وكما أنّ وجود المعلول مستلزم لوجود علّة ما، من غير أن يكون سبباً له، كذلك عدمه مستلزم لعدم علله بأسرها، من غير أن يكون سبباً لعدم شيء منها.

(و إن جاز في الذهن). يعني: أنّ عدم المعلول وإن لم يكن علّة لعدم العلّة في نفس الأمر، لكن يجوز أن يكون علّة له في الذهن؛ بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلّة، فيستدلّ من عدم<sup>٣</sup> المعلول على عدم العلّة.

(على أنّه) - أي: الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة - (برهان إنّي، وبالعكس) أي: الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول برهاناً (لِقَيِّ).

حضر عند مجرد معلوم، فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار. وهذا هو التحقيق (ض، ز: و هذا تحقيق) لما ذكره الشارح لئلا يتوهم أنّ الحيثية تعليلية، فأحين تدبره (الدواني).  
١. ش: «فتصدق».

٢. أ، ث، ت، ج: وكذلك.

٣. ث، ت، ج: «بعدم».

الحَدُّ الأوسط في البرهان لا بدّ و أن يكون علةً لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب، وإلا لم يكن برهاناً على ذلك المطلوب. فإن كان - مع ذلك - علةً أيضاً لثبوت ذلك الحكم في الخارج، فالبرهان لَمَيّ، وإلا فإِنِّي؛ سواء كان الأوسط معلولاً لثبوت الحكم في الخارج أو لا.

و الأول يسمّى دليلاً، والثاني لا يختصّ باسم.

و إنّما سَمِياً بَلَمْ و إنّ؛ لأنّ اللّمْية هي العلّية، والإثية هي الثبوت، وبرهانٌ لَمْ يفيد<sup>١</sup> علة الحكم ذهنياً وخارجاً، فسَمِياً باسم اللّم الدالّ على العلّية. وبرهانٌ إنّ<sup>٢</sup> إنّما يفيد علة الحكم ذهنياً لا خارجاً، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم في الخارج، و أمّا أنّ علته ما ذا؟ فهو لا يفيد ذلك، فيسمّى<sup>٣</sup> باسم إنّ الدالّ على الثبوت.

فإن قيل: قد أورد الشيخ في برهان «الشفاء» فصلاً لبيان أنّ العلم اليقيني بكلّ ما له سبب إنّما يكون من جهة العلم بسببه<sup>٤</sup>، فعلى هذا لا يكون برهان الإّن برهاناً؛ لأنّ كون النتيجة يقينية معتبر<sup>٥</sup> في حدّ البرهان، وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين إلا إذا استدّلّ بالسبب على المسمّب.

قلنا: قد أخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين، نشأ الاشتباه من الغفول عنهما:

أحدهما: أنّه قال: بكلّ<sup>٦</sup> ما له سبب، ثمّ أورد في الفصل المذكور كلاماً بهذه العبارة: «و هو أنّ الشيء إذا كان له سبب لم يتيقّن إلا من سببه» فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب بل لذاته، لكئنه<sup>٨</sup>

١. ج: «برهان اللّم إنّما يفيد».

٢. ج: «الإنّ».

٣. أ، ب، ث: «فسمي».

٤. انظر: الشفاء (المنطق) ص ٨٥ الفصل الثامن.

٥. خ: «معتبر».

٦. ب، ث، ج: «أقول».

٧. ت: «لكلّ».

٨. خ: «لكن».

ليس بين الوجود له، و الأوسط كذلك للأصغر؛ لأنه<sup>١</sup> يَتَنُّ الوجود للأصغر، ثم الأكبر يَتَنُّ الوجود للأوسط، فيعتقد برهان<sup>٢</sup> يقيني، و يكون برهان<sup>٣</sup> إن ليس برهان<sup>٤</sup> لم<sup>٥</sup>، إلى هذا كلامه.  
فظهر<sup>٦</sup> من هذا أنه إن لم يكن لثبوت الحكم<sup>٧</sup> في الخارج سبب، يمكن أن يقام عليه<sup>٨</sup> برهان<sup>٩</sup> إثني مأخوذ من سبب الحكم أو من أمر آخر، و الشيخ لا ينفي ذلك بل يثبت.  
و الثاني: أن مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم، و صرح بذلك في جواب سؤال أورده على نفسه، حيث قال<sup>١٠</sup>:

«إن قال قائل: إذا رأينا صنعة علمنا ضرورة أن لها صانعاً، و لم يمكن أن يزول عنا هذا التصديق، و هو استدلال بالمعلول على العلة. فالجواب: أن هذا على وجهين: إما جزئي، كقولك: هذا اليت مَصُورٌ، و كلُّ مَصُورٍ فله مَصُورٌ؛ و إما كلي، كقولك: كلُّ جسمٍ مؤلَّفٌ من الهيولى و الصورة<sup>١١</sup>، و كلُّ مؤلَّفٍ فله مؤلَّفٌ.

فأما القياس الأول- و هو أن هذا اليت له<sup>١٢</sup> مَصُورٌ- فليس ممّا يقع به اليقين الدائم؛ لأنّ هذا

١. ت، ذ، خ، ج: «إلا أنه».

٢. أ، ب، ج: «برهان».

٣. انظر: الشفاء (المنطق) البرهان: ٨٦.

٤. ت: «و ظهر».

٥. قوله: فظهر من هذا أنه إن لم يكن لثبوت الحكم. أقول: الشيخ و إن صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل الثاني (ر، ذ: التالي) لهذا الفصل بأن ما لا سبب لنسبة محموله (ض: المحمول) إلى موضوعه فأما أن يكون يتيماً بنفسه و إما أن لا يبين (ض، ز: + البنة) بياناً يقينياً بوجه قياسي، هذا بعد ما أبدى الوجوه المحتملة في اكتسابه و أبطل جميعها بتفصيل مشبع كما هو دأبه. و هذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك، فليفتكر فيه (الدواني).

٦. ر، ز: «عليها».

٧. انظر: الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٨٨-٨٩.

٨. ب، ت، ج: «من هيولى و صورة».

٩. أ، ذ، ر، ز: «له».

اليت مما يفسد، فيزول الاعتقاد الذي كان؛ فإنَّ الاعتقاد<sup>١</sup> إنما يصحَّ مع وجوده، و اليقين الدائم لا يزول، و كلامنا في اليقين الدائم الكلِّي.

و أما المثال الآخر<sup>٢</sup>: فليس المؤلف فيه هو الحد الأكبر، بل: إنَّ له مؤلفاً، و هذا هو المحمول<sup>٣</sup> على الأوسط؛ فإِنَّك لا تقول: المؤلف مؤلف، بل: ذو مؤلف، و المؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم<sup>٤</sup>، و إن كان جزء من ذي المؤلف - و هو المؤلف - علة المؤلف<sup>٥</sup>، فيكون اليقين حاصلًا من جهة العلة.

١. أ، ذ، ر، ز: - «فإنَّ الاعتقاد». ث، خ: «الذي كان و إنما يصح». ت: «لأنَّ الاعتقاد».
٢. ب: «الأخير». قوله: و أما المثال الثاني. أقول: لا يخفى أنَّ هذا الجواب جار في الأول، و إنما أورد الجواب الأول تحقيقاً للمقام؛ فإنَّ الجزئيات المشاهدة متقية (ضر: متصفة. هامش أ: متيقنة) من غير الاطلاع على السبب، فلا بدَّ من هذا التقييد (الدواني).
٣. أ: - «هو».

٤. ت، خ: «محمول».
٥. قوله: و المؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم. أقول: فإن قلت: لا نسلم ذلك، بل نقول: لعلَّ كونه مؤلفاً معلول لكونه ذا مؤلف، أو هما معاً؛ فإنَّ المؤلف له نسبة إلى المؤلف و كذا كونه ذا المؤلف، و نقفم أحدهما على الآخر غير يُنَّ. قلت: المراد بالمؤلف كونه ذا أجزاء، و بذو المؤلف المحتاج إلى المؤلف، و لا شك أنَّ علة الاحتياج إلى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا أجزاء؛ إذ لو كان بسيطاً لم يحتج إليه، و ليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايغ للمؤلف؛ إذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بأنَّ زيداً أخٌ على أنَّه ذو أخ و بالعكس؛ لأنهما معاً، و قد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل أيضاً حيث قال: و اعلم أنَّ توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم؛ لأنَّ نفس علمك بأنَّ زيداً أخ هو علمك بأنَّ له أخاً و (ضر: ز: أو) يشتمل على علمك بذلك، فلا تكون النتيجة أعرف من المقدمة الصغرى، فإن لم يكن كذلك بل بحيث يجهل إلى أن يبيِّن أنَّ له أخاً فما نصورت نفس قولك زيداً أخ، و أمثال هذه الأشياء أولى أن لا يسنى قياسات فضلاً عن أن يكون براهين. فعلم أنَّ مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا (الدواني).
٦. ب، ث، ج: «المؤلف».

فقد بان أنَّ الحدَّ الأكبر في الشيء المتيقَّن باليقين الحقيقي لا يجوز أن يكون علةً للأوسط، عسى أن يكون فيه جزء هو علة للحدِّ الأوسط، واعتبارُ الجزء غيرُ اعتبارِ الكل؛ فإنَّ المؤلف شيء و ذو المؤلف شيء آخر، فإنَّ ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف، و أما المؤلف فمحال أن يكون محمولاً على المؤلف، إلى هنا كلامه<sup>١</sup>.

و بهذا يظهر أنَّ ما قيل: «إنَّ مراد الشيخ أنَّ ذا السبب - أي: الممكن - إذا لم يكن محسوساً لا يحصل<sup>٢</sup> العلم اليقيني بوجوده بعينه إلا من جهة علته؛ فإنَّ وجود المعلول لا يدلُّ على وجود علة معيَّنة؛ بل على وجود علة ما، منافٍ لكلام الشيخ؛ لأنَّه صريح في أنَّ الاستدلال بالمعلول على أنَّ له علة ما، ليس استدلالاً بالمعلول على العلة، بل هو استدلالٌ بالعلة على المعلول. و ذكر في «الإشارات» بهذه العبارة<sup>٣</sup>:

«و اعلم أنَّه لا سواء قولك: الأوسط علة<sup>٤</sup> لوجود الأكبر مطلقاً أو معلولٌ له مطلقاً، و قولك: إنَّه علة أو معلولٌ لوجود الأكبر في الأصغر. و هذا ما يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنَّه كثيراً ما يكون<sup>٥</sup> الأوسط معلولاً للأكبر، لكنَّه<sup>٦</sup> علة لوجود الأكبر في الأصغر».

و مثله المصنَّف في شرحه بقوله<sup>٧</sup>: «العالم مؤلَّف، و لكلُّ مؤلَّف مؤلَّف؛ فإنَّ الأوسط - وهو المؤلف - و إن كان معلولاً للأكبر - وهو المؤلف - فإنَّه علة لوجود الأكبر في الأصغر، و هذا البرهان لميَّ ليس يائي<sup>٨</sup>».

١. أ، ب، ث، ج: «هذا كلامه».

٢. ز: «لم يحصل».

٣. انظر: شرح الإشارات و التبيهات للمحقق الطوسي، ج ١، ص ٣٠٨.

٤. ذ، ج: «أو الأوسط علة». خ، ر، ز: «قولك: أو الوسط ٤ علة».

٥. خ، ر، ز: «مطلقاً».

٦. ج: «أن يكون».

٧. أ، ب، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «للكبر علة».

٨. ب: «بقولنا».

٩. انظر: شرح الإشارات و التبيهات ١: ٣٠٨.

و هذا الكلام أيضاً صريح في أن الاستدلال بالمعلول على أن له علّة ما، استدلال بالعلّة على المعلول، وبرهان لتي ليس ببرهان إنّي. وقول هذا القائل: قد صرح الشيخ وغيره بأن الاستدلال بالعلّة على المعلول برهان لتي وبالعكس إنّي، لا يجدي بطائل؛ لأن الكلام في أن هذا ليس استدلالاً بالمعلول على العلّة، بل بالعكس<sup>١</sup>.

ثم قال: «و فرّقوا بينهما بأن العلم بالعلّة المعيّنة يستلزم العلم بمعلول<sup>٢</sup> معيّن، والعلم بالمعلول المعيّن لا يستلزم<sup>٣</sup> إلا العلم بعلّة ما».

قلنا: لو أطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معيّن على وجود علّة ما أنّه استدلال بالمعلول على العلّة، كان ذلك بناء على ظاهر الأمر وما يبدو في بادي الرأي، وبعد سطوع الحق من أفق البرهان لا اعتداد بأمثاله.

و أشار إلى اعتبار القيدتين جميعاً؛ حيث ذكر كلاماً بهذه العبارة<sup>٤</sup>: «فقد تحصّل من هذا أن البرهان الإنّ قد يعطي في مواضع يقيناً دائماً، وأما في ما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم، بل في ما لا سبب له».

و إذا تقرّر هذا فنقول: الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول برهان لتي؛ لأن عدم العلّة كما أنّه علّة لعدم المعلول في نفس الأمر كذلك علّة له في الذهن أيضاً، والاستدلال بعدم المعلول

١. خ: «بل الأمر بالعكس».

٢. ت: «المعلول».

٣. قوله في نسخة أخرى: «و أجب بأن العلم بالمعلول المعيّن لا يستلزم. أقول: إن أراد أن استلزامه للعلم بالعلّة المعيّنة ليس كلياً لتخلّفه في بعض المواد، فسلم لكّنه لا يجدي في المطلوب؛ لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلّة المعيّنة، و كون الإمكان من هذا القيل، و إن أراد أنّه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلّة المعيّنة فلمانع أن يمنع إلى أن يقوم عليه الدليل (الدواني).

٤. انظر: الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٨٧

على عدم العلة برهانٌ إنِّي؛ لأنَّ عدم المعلول ليس علةً لعدم العلة في نفس الأمر، وإن كان علةً له<sup>١</sup> في الذهن.

فإن قيل: علة عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن أن يكون في الخارج<sup>٢</sup>؛ لأنَّ اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحقُّقه فيه، فيكون في الذهن؛ لأنَّ ما في نفس الأمر إمَّا في الخارج أو في الذهن، ولما انتفى هاهنا الأول تعيَّن الثاني، وإذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية أيضاً في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك.

قلنا: اللوازم ينقسم إلى أقسام ثلاثة: لوازم الماهية، وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير أن يكون لأحد الوجودين مدخلٌ فيه<sup>٣</sup>، ولوازم الوجود الخارجي، وهي ما يكون المنشأ<sup>١</sup> فيه الوجود

١. أ: - له.

٢. قوله: علة عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن أن يكون في الخارج. أقول: أي: لا يمكن أن يكون عدم العلة علةً لوجود عدم المعلول في الخارج ولا أن يكون علةً لعدم المعلول في الخارج، بمعنى أن يكون الخارج ظرف الانصاف بالعلية، وذلك بديهياً فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبه حيث قال: لأنَّ اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحقُّقه فيه، بأنَّ الأعدام قد يكون عللاً للموجودات في الخارج كعدم المعدِّ وارتفاع الموانع (ر، ز، ذ: المانع)، على أنه يمكن أن يكون مراده بالعلية العلية الفاعلية؛ إذ لو كان عدم العلة علةً لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علةً فاعليةً له؛ لاستغناء المعلول عن غيره، ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك، فيندفع المناقشة، فاستقم (الدواني).

٣. قوله: وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير أن يكون لأحد الوجودين مدخلٌ فيه. أقول: أي لا يكون لخصوص أحدهما مدخلٌ فيه، وإن كان لوجودها مطلقاً مدخلٌ فيه؛ ضرورة أنَّها ما لم يوجد نحواً من الوجود لم يثبت له (ض، ر، ز، ذ: لها) شيء، وهذا أمر معلوم من المختصرات فضلاً عن المطولات، ومع هذا نوههم بعض المحشِّين أنه يلزم على هذا التفسير أن لا يكون شيء من لوازم الماهية أمراً حاصلًا بالفعل؛ لأنَّ حصول اللوازم المستندة إلى الماهية فرع لحصولها، فأجاب بأنَّ الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة، وحصولها بالفعل من أسباب آخر، وكأنه حسب أنَّ لازم (ر، ذ: لوازم) الماهية ما لا مدخلٌ فيه لوجودها أصلاً، وليت شعري بعد أن يكون لازم الماهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل؛ إذ اللازم على هذا التقدير أيضاً عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل



الخارجي، ولوازم الوجود الذهني، وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني، والعلية من اللوازم، فالمراد بالعلّة<sup>١</sup> في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه<sup>٢</sup> وجود العلة في الذهن. ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلة.

و المراد بالعلّة في نفس الأمر<sup>٣</sup> ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة، من غير أن يكون لأحد

الماهية، لا عدم حصولها بالفعل مطلقاً. ثم جوابه يقتضي أن يكون جميع العوارض لوازم الماهية، لأنّ الماهية تستلزم الاتصاف بها بالقوة (الدواني).

١. ب: «منشأ اللزوم».

٢. ب: «بالعلية».

٣. أ، ب: - وفيه.

٤. قوله: والمراد بالعلّة في نفس الأمر. أقول: إطلاق الخارج على هذا المعنى بل إطلاق نفس الأمر على هذا المعنى غير متعارف أصلاً، فضلاً عن أن يكون كثيراً شائعاً؛ فإنّ اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الأمر باتفاق العقلاء، فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن، والوجه في الجواب أن يقال: الفرق أنّ نفس عدم العلة متصفّة بالتقدّم على عدم المعلول بالذات، ووجوده في الذهن شرط الاتصاف، بخلاف نفس عدم المعلول؛ فإنّه غير متصف بالتقدّم على عدم العلة بالذات، بل إنّما يتصف بالذات ووجوده في الذهن بالتقدّم على وجود عدم العلة في الذهن؛ فإنّ العقل يحكم بالترتب هناك بين العدمين فنقول: عدّم العلة فعّدّم المعلول، وهاهنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن وجد عدم المعلول في الذهن فنقول: وُجِدَ عدم المعلول في الذهن فوُجِدَ عدم العلة فيه، فالوجود الذهني في الأوّل شرط للاتصاف بالتقدّم، وفي الثاني هو المتصف بالتقدّم؛ إذ لا يصحّ أن يقال: عدم المعلول فعدم العلة، وعلى هذا فمعنى قول المصنف: «فإنّ جاز في الذهن، أنّه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني، أعني: أن يكون اتصاف الأوّل بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق. ويمكن أن يقال: إنّ تقدّم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الأمر من غير ملاحظة أنّ وجوده فيه لا يكون إلا في الذهن؛ إذ لو كان موجوداً في الخارج فرضاً لكان متقدّماً بحسب ذلك الوجود، وتقدّم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط، فظهر الفرق. ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك، بأن يقال: ما يكون عليه باعتبار وجوده (ض، ز: الوجود) في نفس الأمر مع قطع النظر عن خصوص

الوجودين فيه مدخل، و عدم العلة بالنسبة إلى عدم المعلول من هذا القليل<sup>١</sup>. ولا يقدح في ذلك أن عدم العلة لا يتحقق إلا في الذهن؛ فإنه وإن لم يتحقق إلا في الذهن، لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بأنه: عَدَمُ العلة فعَدَمُ المعلول، بخلاف عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلة؛ فإن حكم العقل فيه أنه: وُجِدَ عَدَمُ المعلول في الذهن فَوُجِدَ عَدَمُ العلة فيه. والعلة<sup>٢</sup> إنما هي

الوجود الذهني إنما يكون منشأ العلة (ض: العلية) فيه نفس ذات العلة، فيكون قول الشارح: والمراد بالعلة في نفس الأمر إلى آخره من قيل التفسير باللازم للتعين (ض: للتعين)، ولا يكون غرضه تفسير نفس الأمر بهذا المعنى. وفيه نظر؛ لأن المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر؛ لأنه جعل علة (ض: علية) عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول، وذلك يقتضي أن يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني، لا أن يكون الموصوف بها وجوده الذهني؛ فإن لوازم الوجود الذهني ما يتصف بها الماهية (ض: ز: + نفسها) بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية مثلاً، لا ما هو وصف للوجود الذهني (ض: ز: + وليس الأمر في المعلول كذلك عنده؛ إذ ليس نفسه علة لنفس عدم العلة أصلاً) في نفس الأمر (ض: ز: - في نفس الأمر) كما صرح به في آخر الفصل (ض: ز: البحث)، وحينئذ فيضغ تفصيل اللوازم في هذا المقام، فالوجه إذن ما ذكرناه، فليتأمل (الدواني).

١. قوله: والمراد بالعلة في نفس الأمر إلى قوله: وعدم العلة بالنسبة إلى عدم المعلول من هذا القليل. أقول: لا يخفى أن لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقاً، بمعنى أن يمتنع وجوده بدون الانصاف باللازم، ولا يلزم أن يكون تعقل الملزوم مستلزماً لتعقل اللازم، ألا ترى أن الزوجية لازمة لماهية الأربعة ولا يلزم من تعقل الأربعة تعقلها، وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة إلى المثلث، فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء من أن علية عدم العلة ليس من لوازم الماهية؛ لأنه قد يتصور عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول إلا إذا كان الثاني مقروناً بالتصديق بالعلية، ومنشأ عدم إتيان معنى لازم الماهية؛ فإنه كما أشير إليه ما لا ينفك الماهية في وجودها عن الانصاف به، سواء كان اللازم موجوداً بذلك الوجود أو لا، كما أن معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي عن الانصاف به، سواء كان موجوداً في الخارج أو لا كالتأهي والانتقطاع؛ فإنهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه، فاستقم كما أمرت (الدواني).

لوجود عدم المعلول في الدهن بالنسبة إلى وجود عدم العلة فيه، لا لنفس عدم المعلول بالنسبة إلى نفس عدم العلة.

## [عدم الأخص أعم من عدم الأعم]

(و الأشياء المرتبة<sup>١</sup> في العموم و الخصوص وجوداً متعاكس) في العموم و الخصوص (عدمًا) يعني<sup>٢</sup> كل أمرين بينهما عموم و خصوص مطلق بحسب التحقق، كالحياة و النطق مثلاً، فإن الأعم وجوداً منهما - كالحياة - أخصّ عدمًا، و الأخصّ وجوداً - كالنطق - أعمّ عدمًا؛ لأنه كلما عَدِمَ الأعمّ وجوداً عَدِمَ الأخصّ وجوداً، و قد يعدم الأخصّ وجوداً و لا يعدم<sup>٣</sup> الأعمّ وجوداً. أقول: <sup>٤</sup>مَنْ حَمَلَ العموم و الخصوص على العموم و الخصوص في الصدق لا في الوجود، يحتاج إلى التكلف<sup>٥</sup> في تصحيح قوله: وجوداً و عدمًا، و تصير المسألة من المسائل المشهورة في علم المنطق، و هي أَنَّ نَقِيضَ الأعمّ أخصّ من نَقِيضِ الأخصّ.

ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا<sup>٦</sup> بأن هذه القاعدة منقوضة بالأمور العامة، كالممكن العام و الشيء و الموجود؛ فإنها أعمّ من الإنسان و نظائره، و أعمّ من نقائضها أيضاً، فلا يتعاكس فيها

١. خ، س: المرتبة.

٢. خ: + «أَنَّ».

٣. خ: لم يعدم.

٤. خ: أقول: و الشارحون.

٥. ث، خ: «تكلف». قوله: يحتاج إلى التكلف. أقول: إطلاق الوجود و العدم على الثبوت و السلب غير عزيز، ثم حمله على مسألة مشهورة في علم المنطق أولى من حمله على غيرها ممّا لا جدوى فيه يعتدّ بها و لا يتعارف البحث عنه، على أَنَّ المصنّف ذكر كثيراً من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب، كالمراد الثلاث و مباحث الجنس و الفصل و غيرهما (الدواني).

٦. ب: اذكروا.

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ١٩٩

العموم في العدم، و هو سؤال مشهور للكاتب<sup>١</sup>، أوردته نقضاً على تلك<sup>٢</sup> المسألة، مذكور مع جوابه في كتب المنطق<sup>٣</sup>.

(و قسمة كلٍّ منهما إلى الحاجة<sup>٤</sup> و الغنى منفصلة<sup>٥</sup> حقيقة<sup>٦</sup>)، دائرة بين النفي و الإثبات، لا يتصور فيها اجتماع القسمين و لا ارتفاعهما؛ فإنَّ وجود الشيء إما أن يكون بغير ذلك الشيء أو لا، و الأول هو المحتاج، و الثاني هو الغني، و كذا الكلام في العدم.

### [المواد الثلاث]

(و إذا حُمِلَ الوجودُ أو جُعِلَ رابطة). الوجود على قسمين: وجود الشيء في نفسه، و وجود الشيء لغيره، و الأول يكون محمولاً على ذلك الشيء، و يسمى ذلك التصديق بسيطاً، و يسأل عنه ب: هل البسيطة، و الثاني يكون رابطة بين الشيء و غيره<sup>٧</sup>، و هذا الشيء يكون محمولاً، و ذلك الغير موضوعاً، و يسمى ذلك التصديق<sup>٨</sup> مركباً، و يسأل عنه ب: هل المركبة.

---

١. هو: أبو الحسن نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي المعروف بديران المنطقي، كان من تلاميذ المحقق الطوسي و من شركائه في رصد مراغة. له تصانيف، منها: الرسالة الشمسية في المنطق، المفضل في شرح المحصل لفخر الدين الرازي في الكلام، جامع الدقائق في كشف الحقائق (في المنطق)، و من أشهر تصانيفه كتاب حكمة العين في الإلهيات و الطبيعيات. توفي عام ٦٧٥ هـ. راجع عنه: فوات الوفيات ٢: ٦٦٦ هدية العارفين ١: ١٧١٣ معجم المطبوعات: ١٥٣٧.

٢. أ: «لتلك».

٣. انظر: شرح مطالع الانوار في المنطق: ١٦٣ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: ٣١٨ رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية: ١٧٣ شرح حكمة الاشراق (قطب الدين الشيرازي): ١٥٤.

٤. أ، ت، خ، ج، س: «إلى الاحتياج».

٥. س: - «منفصلة».

و على التقديرين (تثبت<sup>١</sup> مواد ثلاث) أي: يكون بين الموضوع والمحمول<sup>٢</sup> نسبة ثبوتية، لا تخلو تلك النسبة في نفس الأمر من كليات تسمى تلك الكيفيات: مواد؛ إن اعتبرت (في أنفسها، و) تسمى: (جهات)؛ إن اعتبرت (في التعقل، دالة على وثاقة الرابطة و ضعفها<sup>٣</sup>، هي: الوجوب و الامتناع و الإمكان)؛ لأن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت هي استحالة الانفكاك، فالمادة هي الوجوب، ككيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان، و إن كانت هي استحالة البت، فالمادة هي الامتناع، ككيفية نسبة الحَجَر إلى الإنسان، أو لا هذا و لا ذاك، فالمادة<sup>٤</sup> هي الإمكان، ككيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان.

و الوجوب و الامتناع يدلان على وثاقة الرابطة، و الإمكان على ضعفها، لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارضة لها، و الامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له. (و كذا<sup>٥</sup> العدم) يعني أن<sup>٦</sup> عدم الشيء أيضاً على قسمين: عدم الشيء في نفسه، و عدم الشيء عن غيره، و الأول يكون محمولاً، و الثاني رابطة، و على التقديرين تكون النسبة سلبية<sup>٧</sup>، و لا يخلو

١. س: أثبت.

٢. ث، ت، ز، ذ، ج: «بين المحمول و الموضوع».

٣. س، ش: «وثاقة الربط و ضعفه».

٤. ا، ث، ت، ج: «+ حيثن».

٥. س: «كذلك».

٦. ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «أن».

٧. قوله: و على التقديرين إنما يكون النسبة سلبية. أقول: قال في الحاشية: أما على التقدير الثاني فظاهر، و أما على التقدير الأول فلما ذكره بعض المحققين من أنه إذا حكم على أمر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة، و لا بد من اعتبارها سالبة؛ لأن اعتبار الإيجاب يقتضي ثبوت الموضوع و صدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته، فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين؛ ثبوت الموضوع و لانيوته. أقول: من البين أنه إذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول العدم؛ إذ ليس معناها سلب العدم، على أن لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي ممنوع و كذا في العدم الذهني، بل في عدم المطلق أيضاً إذا (ض: إن) قيد بقيد صالح أو كانت القضية ممكنة. ثم على تقدير التزلزل إنما يلزم

عن المواد الثلاث.

أقول: اعلم أنَّ<sup>١</sup> المحمول إذا نسب إلى الموضوع فلا بدَّ من رابطة بينهما، و تلك الرابطة إما الوجود، و حينئذ تكون القضية موجبة، و النسبة ثبوتية؛ سواء كان المحمول هو العدم<sup>٢</sup> أو مفهوماً سواه، و إما العدم، فحينئذ<sup>٣</sup> تكون القضية سالبة و النسبة سلبية؛ سواء كان المحمول هو العدم أو مفهوماً سواه<sup>٤</sup>، و على التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلاث بالبيان المذكور آنفاً بعينه. فالأولى أن يطرح من اليمين<sup>٥</sup> ذكر كون الوجود محمولاً، و كذا ذكر كون العدم محمولاً؛ إذا لا

اجتماع المتنافين من صدقها لا من اعتبارها موجبة، غاية الأمر أنها حينئذ يكون كاذبة، و كذبها لا يخل بالمقصود هاهنا، و هو ثبوت إحدى المواد بحسب نفس الأمر، غاية ما في الباب أن يكون المادة حينئذ هي الامتناع. و في حاشية أخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام: و أما على التقدير الأول فلما سيأتي من أنَّ العدم إذا جعل محمولاً لا حاجة إلى ما يربطه بالموضوع، بخلاف ما إذا جعل المحمول مفهوماً آخر سواه، و إذا كان العدم محمولاً من غير رابط (ض: رابطة أخرى) يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه، فتكون النسبة سلبية. أقول: فيه ما سيأتي من أنَّ وجود الرابطة ضروري في كل قضية، على أنَّ الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه و انتفائه في نفسه، كيف و يصحَّ تعليل الأول بالثاني، بأن يقال: هو مسلوب عن نفسه لأنه معدوم في نفسه، على أنَّ ذلك في الحقيقة قول بأنَّ المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع، و العدم رابطة، فيصير المآل إلى أنَّ العدم ليس محمولاً البتة، فلا البتة يتم التقرير (ض: التقريب)، و هو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولاً، مع أنَّه خلاف البديهة؛ فإننا نعلم بديهية أنَّ إذا قيس إلى مفهوم آخر فللعقل أن يحكم بينهما بسلب أو إيجاب، و العدم من المفهومات، فإذا قيس إلى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه أو إيجابه له، فتأمل (الدواني).

١. ا، ث، ت، ج: - «اعلم أنَّ». خ: - «اعلم».

٢. ت، ج: «هو الوجود».

٣. ث، ت: «و حينئذ».

٤. خ: - «هو العدم أو مفهوماً سواه».

٥. قوله: فالأولى أن يطرح من اليمين. أقول: كأنَّ المصنف إنما ذكره دفعاً لتوهم من يتوهم أنَّ المعاني المذكورة هاهنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق، فصَّرح بأنها هي بعينها معتبرة في محمول معين هو الوجود (الدواني).

فائدة في ذكرهما؛ إذ مدار الأمر على أنَّ الرابطة إما الوجود، حتى تكون القضية موجبة، وإما العدم، حتى تكون سالبة، ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول أنها نفس الوجود أو العدم أو مفهوم غيرهما، اللهم إلا أن يقال<sup>١</sup>: إذا كان المحمول أحد هذين المفهومين - أعني: الوجود أو العدم - لا حاجة إلى ما يربطهما بالموضوع.

والمصنّف خالف اصطلاح القوم من وجهين<sup>٢</sup>:

الأول<sup>٣</sup>: أنَّ الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة - سواء كان مطابقاً للواقع؛ وحيثُ يوافق الجهة المادّة، أو غير مطابق؛ وحيثُ يتخالفان - وعلى ما ذكر<sup>٤</sup> يلزم أن لا تخالف الجهة

١. قوله: اللهم إلا أن يقال. أقول: لا يشكّ مَنْ له وجدان صحيح في أنَّ أيّ مفهوم نسب إلى غيره بالإيجاب أو السلب فلا بدّ بينهما من رابطة؛ إذ لا بدّ بعد تصوّرهما من تصوّر النسبة الحكميّة وإذعان وقوعها أو لا وقوعها، أو من إدراك النسبة أو انتزاعها على وجه الإذعان على اختلاف رأي القدماء و المتحدّثين (ر، ذ، نسخة بدل أ: + وهي في نفسها صالحة لأن يوضع أو يرفع، فلا بدّ من أخذها حتى يتم القضية)، والفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده، ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بأنّ كلّ قضية مركّبة من أجزاء ثلاثة: الطرفين والنسبة الإيجابية أو السلبية، والمتأخرون بأنّ كلّ قضية مركّبة من أربعة أجزاء بناءً على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم، وقالوا (ض: قل لي) إذا تصوّرت زيدا مثلاً ومفهوم الموجود يكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما، وتأييد هذا بقول العجم «زيد هست» و «زيد نيست» بدون ذكر الرابطة لا ينجح (ز: لا ينتفع) أصلاً، كيف و عدم الذكر (نسخة بدل أ: + على تقدير التسليم) لا بدّ على انتزاعه، على أنّهم يقولون: «زيد موجود است» و «زيد موجود نيست»، وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يُفرق بين الوجود وغيره. هذا كلّهُ مع أنّ الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفية، ومن أثبت أمثال هذا في بطون الأوراق فقد رضي بأن يكون أضحوكة للناظرين و احدوثة للغابرين (الدواني).

٢. ت، ج: من جهتين.

٣. ت، خ: الأولى.

٤. أ: + القوم. ت، ز، خ: ذكره.

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❖ ٢٠٣

المادة<sup>١</sup>؛ لائحادهما بحسب الذات، واختلافهما بحسب اعتبارها في أنفسها واعتبارها متعلقة.  
والثاني<sup>٢</sup>: أنَّ المادة على رأي متأخري المنطقيين عبارة عن كلِّ كيفية كانت لنسبة المحمول  
إلى الموضوع؛ إيجاباً كان<sup>٣</sup> أو سلباً، وعلى رأي قدمائهم<sup>٤</sup> ليست كيفية كلِّ نسبة، بل كيفية النسبة

١. قوله: وعلى ما ذكره يلزم أن لا يخالف الجهة المادة. أقول: لقائل أن يقول: لا يلزم من عبارة المصنّف  
عدم اختلافهما؛ لأنَّ الشيء قد يتعلّق بصورة (ض: تصوّره) مطابقة له وقد يتعلّق بصورة (ض: تصوّره)  
غير مطابقة له، نظير ذلك ما يقولون: إنَّ النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع تسمّى نسبة خارجية وباعتبار  
التعلّق (ض: العقل) تسمّى نسبة ذهنيّة، ثمّ قد تطابق النسبة الذهنيّة الخارجيّة وقد لا تطابق (الدواني).

٢. أ، ث، ت، خ، ج: «و الثانية».

٣. ث: «كانت».

٤. قوله: وعلى رأي قدمائهم. أقول: قال الشيخ في الشفاء: «و اعلم أنَّ حال المحمول في نفسه عند  
الموضوع لا التي بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل أنّه كيف هو، ولا التي تكون في كلّ نسبة إلى  
الموضوع (ر، ذ: نسبة المحمول إلى الموضوع)، بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة  
الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما تسمّى مادة، فإمّا أن يكون الحال هو أنَّ المحمول  
يدوم ويجب صدق إيجابه، فتسمّى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم ويجب كذب  
إيجابه وتسمّى مادة الامتناع كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم ولا يجب أحدهما وتسمّى مادة  
الإمكان كحال الكتابة عند الإنسان (ض، ر، ز، ذ: - كحال الكتابة عند الإنسان) وهذه الحال لا تختلف  
بالإيجاب والسلب؛ فإنَّ القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها؛ فإنَّ محمولها يكون مستحقاً  
عند الإيجاب أحد الأمور المذكورة، وإن لم يكن أوجب، انتهى كلامه. ويمكن أن يقال: معنى كلام  
المصنّف أنّه ثبت المواد الثلاث في كلّ قضية سواء كانت موجبة أو سالبة، وذلك لا ينافي كون  
المواد مطلقاً كيفية النسبة الإيجابية كما ذكره الشيخ، ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة الإيجابية و  
في السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو رأي المتأخرين، بل يصحّ على التقديرين؛ فإنَّ قوله: «و كذا  
العدم» يشعر بثبوت المواد الثلاث على هذا التقدير، وهو أعمّ من أن تكون هي بعينها المواد الثابتة على  
التقدير الأول أو غيرها. لا يقال: المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولاً غير الثابتة على تقدير جعل  
الوجود محمولاً بالضرورة، فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة. لأنّا نقول: ليس مدلول عبارة (ض: معنى  
كلام) المصنّف إلا ثبوت المواد الثلاث على التقديرات الأربع، وأما تغايرها واتحادها



الإيجابية<sup>١</sup>، ولا كلَّ كيفية نسبة إيجابية في نفس الأمر، بل كيفية النسبة الإيجابية في نفس الأمر<sup>٢</sup> بالوجوب والإمكان والامتناع.

وما ذكره المصنّف مخالف لرأي القدماء؛ حيث أثبت المادة في النسبة السلبية، ولرأي المتأخرين أيضاً؛ حيث خصّها بالكيفيات الثلاث<sup>٣</sup>.

واعلم: أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع التي يبحث عنها<sup>٤</sup> في هذا الفنّ بعينها هي التي جهات القضايا، لكن في قضايا مخصوصة، محمولاتها وجود الشيء في نفسه؛ فإنّه إذا أطلق الواجب والمتنع والممكن<sup>٥</sup> في هذا الفنّ أريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود، و سيرد في كلام المصنّف ما يدلّ على أنَّ الوجوب أعمّ من وجوب الوجود وجوب العدم، وكذلك<sup>٦</sup> الامتناع.

وزعم صاحب المواقف<sup>٧</sup> أنّها غيرها، وإلا لكانت لوازم الماهيات<sup>٨</sup> واجبة لذواتها. والجواب:

فمكوت عنه وإلّا يعلم من خارج، وكون الثابت على تقدير محموليّة العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولاً لا يدلّ على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة أيضاً غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة (ر، ذ، نسخة بدل أ: محمولاً) (الدواني).

١. ت، ج: «في نفس الأمر».

٢. ت، ج: «او لا كلَّ كيفية نسبة إيجابية في نفس الأمر؛ بل كيفية النسبة الإيجابية في نفس الأمر».

٣. قوله: حيث خصّها بالكيفيات الثلاث. أقول: يمكن أن يدفع مخالفة رأي المتأخرين بأن يقال: أنّه لم يخصّها في الثلاث، بل خصّها بالذكر لأنّها المبحرث عنها هاهنا. فإن قلت: قوله: «هي الوجوب والإمكان والامتناع» ظاهر في الدلالة على الحصر. قلت: إلّا ما يدلّ على حصر الكيفيات الثلاثة المذكورة، وهي الثابتة في كلّ قضية، لا على حصر الكيفيات مطلقاً (الدواني).

٤. خ: «منها».

٥. ت: «الواجب أو الممكن أو الممتنع».

٦. أ، ث: «كذا».

٧. انظر: شرح المواقف ٣: ١٢٢.

٨. أ: «الماهية».

أنه إن أراد كون اللوازم واجبة الوجود<sup>١</sup> في أنفسها، فالملازمة ممنوعة، وإن أراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات، فبطلان التالي ممنوع؛ فإن معناه أنها واجبة الثبوت للماهية نظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمر آخر<sup>٢</sup>، وهذا ليس بمحال؛ فإن الزوجية واجبة<sup>٣</sup> الثبوت للأربعة، إنما المحال أن تكون الزوجية<sup>٤</sup> واجبة الوجود في نفسها<sup>٥</sup>، لا أن تكون واجبة الثبوت لغيرها.

(و البحث في تعريفها كالوجود) أي: البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود، يعني: كما أن الوجود بديهي، والتعريفات التي ذكروها له<sup>٦</sup> بحسب اللفظ؛ إذ فيه دور ظاهر، كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف؛ إذ كل أحد يعرف معاني هذه الألفاظ من غير افتقار إلى فكر، والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ، لا بحسب الحقيقة؛ إذ كل منها يشتمل على دور ظاهر؛ إذ عرفوا الوجوب- أي: وجوب المحمول الذي هو الوجود أو غيره للموضوع- بامتناع انفكاكه عنه، أو بعدم إمكان انفكاكه عنه، وعرفوا كلاً من امتناع الانفكاك و عدم إمكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك، فيكون دوراً، وكذا كلاً<sup>٧</sup> من الإمكان والامتناع.

١. قوله: والجواب أنه إن أراد كون اللوازم واجبة الوجود. أقول: لعلّ عرضه أن المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها، وذلك يدلّ على أن معناه في اصطلاحهم ما يختصّ بالوجود في نفسه؛ فإنهم إذا أطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به إلا هذا المعنى، وإذا أرادوا غيره قيدوه، وذلك آية كونه حقيقة عرفية، ولا يضرّ في ذلك صحة الإطلاق على المعنى الأعمّ إذا لم يكن متعارفاً فيما بينهم إلا عند القرينة. نعم برد عليه أن اللفظ قد يشتهر في بعض أفراد بحيث يتبادر منه عند الإطلاق من غير أن يصير مجازاً في غيره، كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع أنهم يقسمونه إلى الذهني و الخارجي، وفيه تأمل، والأمر في مثل ذلك يبيّن (الدواني).

٢. ث، ج: - ونظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمر آخر.

٣. ث: اللازمة.

٤. ث: كون الزوجية.

٥. خ، ذ، ر، ز: أنفسها.

٦. أ، ث: - وله.

٧. أ، ت، خ، ج: وكل.

### [القسمه إلى الثلاث]

و (قد تؤخذ) تلك الثلاثة (ذاتية) أي<sup>١</sup>: بحسب الذات، (فتكون القسمه) أي: قسمه كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع<sup>٢</sup> إلى هذه الثلاثة، قسمه (حقيقية) لا يمكن الاجتماع بين الأقسام؛ لا في الصدق ولا في الكذب، بل يكون الصادق أبداً واحداً منها؛ وذلك لأن نسبة كل محمول - سواء كان وجوداً أو غيره - إلى موضوعه - سواء كانت النسبة ايجابية أو سلبية - لا يخلو ذات الموضوع إما أن يقتضي تلك النسبة أو لا، وعلى الثاني إما أن يقتضي نقيض تلك النسبة أو لا، والأول هو الوجوب، والثاني هو الامتناع، والثالث هو الامكان.

و تخيل قسم رابع - وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضياً لعين تلك النسبة ونقيضها أيضاً، حتى تكون القسمه على هذا الوجه ذات الموضوع؛ إما أن لا يقتضي شيئاً من النسبة ونقيضها، أو يقتضيها معاً، أو يقتضي النسبة دون نقيضها أو بالعكس - مضمحلٌ بأدنى التفات من بديهية العقل؛ لأن اقتضاء أحد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر، والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه، فلو كان مقتضياً لهما لم يكن مقتضياً لهما، هذا خلف.

ولا يخرج ذلك عن كونه حصراً عقلياً يجزم العقل فيه بالانحصار، نظراً إلى مجرد مفهوم القسمه، وإن جعل ممّا يحتاج إلى أمر خارج عن مفهومها من تنبيه أو استدلال كان مع ذلك

١. ث: - «أي».

٢. قوله: أي: قسمه كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع. أقول: ظاهر أن قسمه الكيفية إلى الثلاث ليست حاصرة، والقسمه الحاصرة إنما تجري في النسبة بأن يقال: كل نسبة فإما واجبة أو (ضر: وإما) ممكنة أو مستتعة، أو في المحمول باعتبار نسبة إلى الموضوع، أو في الموضوع باعتبار نسبة المحمول إليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمه، فالظاهر أن يقال: أي: قسمه المفهوم باعتبار هذه الأمور، كما ذكره الشارح الإصفهاني (الدواني).

٣. ث، ت، خ، ج: - «تلك».

٤. خ: «من».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٢٠٧

حصراً مقطوعاً به بلا ريب، و كونه بديهاً صرفاً لا يهْمُنَا.

فإن قيل: فعلى هذا، الواجب ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده، ويلزم على مذهب الحكماء أن لا يكون ذات<sup>١</sup> الباري تعالى واجباً؛ لأنَّ وجود الواجب عندهم عين ذاته، و الشيء لا يقتضي نفسه، و إلا لزم تقدّمه على نفسه<sup>٢</sup>.

قلنا: الوجوب له معنيان، أحدهما ما ذكر، و هو صفة للذات<sup>٣</sup> بالقياس إلى الوجود، و الثاني صفة للوجود، و هو أن لا يكون من غيره و يكون مستغنياً عما سواه، و على مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجباً بالمعنى الثاني.

فإن قيل: قسمة الذات إلى الأقسام الثلاثة - الواجب و الممكن و الممتنع - قسمة حقيقية لا مخرج منها<sup>٤</sup>؛ لأنَّ الذات إما أن تقتضي الوجود أو العدم أو لا هذا و لا ذاك، و ذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الأول على ما ذكرت، لوجب<sup>٥</sup> أن يكون من القسمين الآخرين؛ لامتناع الخلوّ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

قلنا: هذا قسمة للذات بالقياس إلى الوجود و العدم، و لا يتصوّر إلّا في ما له ذات مغايرة لوجوده<sup>٦</sup>، و ذات الباري تعالى عين وجوده، فهو خارج عن المقسم.

فإن قيل: الحكماء قد قسموا الوجود<sup>٧</sup> إلى ما يقتضي ذاته وجوده، و هو الواجب، و إلى ما لا يقتضي ذاته وجوده، و هو الممكن، فإذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الأول فأَيُّ شيء

١. ج: - ذات.

٢. ج: - و إلا لزم تقدّمه على نفسه.

٣. ث: «صفة الذات».

٤. ث: «لا يخرج منها شيء».

٥. ج: «يوجب».

٦. قوله: و لا يتصور إلّا فيما له ذات مغايرة للوجود. أقول: كيف يوافق ذلك ما أورده الشارح على قول المصنف: و الوجود لا يرد عليه القسمة؛ فإنَّ أكثره يرد هاهنا، فراجع (الدواني).  
٧. ذ، ز: «الموجود».

يكون من هذا القسم؟

قلنا: هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي<sup>١</sup>، وقد صرح الشيخ بذلك في إلهيات

١. قوله: قلنا هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي. أقول: إذا كان الواجب خارجاً عن المقسم - كما صرح به - يكون التقسيم بالحقيقة للممكن، فلا يرجع إلى طائل؛ إذ لا يخفى على المنصف أنَّ الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليُفْرَع عليه اثباته، وكلام الشيخ لا يدلُّ على ما حمله عليه، بل غرضه أنَّ هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الأقسام في الواقع إلى أن تبيَّن في البرهان وجود الواجب، كيف وقد فُزِع عليه خواص الواجب بأسرها، وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم متممًا فكيف يوصف بخواص الواجب؟ والعجب أنه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه على ما صرح به أولاً، فلا مانع من حمله على ما هو الظاهر؛ إذ لا شك أنه يصحُّ أن يقال: السواد إذا اعتبر بذاته يجب أن يكون سواداً، فكيف يجعل هذه العبارة مؤيداً لتوجيهه؟ وتحقيق مذهب الحكماء أنَّ معنى الموجود عندهم أعمُّ من أن يكون شيئاً متصفاً بالوجود أو عين الوجود القائم بذاته، سواء كان إطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة أو مجازاً، ولا يلزم كون الوجود مغايراً له كما هو المتبادر إلى الوهم من اللفظ. قال بهمنيار في التحصيل: إذا قلنا كذا موجود فلنا نعني به أنَّ الوجود معنى خارج عنه؛ فإنَّ كون الوجود خارجاً عن الماهية عرفناه بيان وبرهان، وذلك حيث يكون ماهية وجود كالإنسان الموجود، ولكننا نعني به أنَّ كذا في الأعيان أو في الأذهان، وهذا على قسمين، فمنه ما يكون في الأعيان أو في النفس موجوداً مغايراً له (ض: بوجود يقارنه)، ومنه ما لا يكون كذلك. وقال فيه: ليس يجب أن يكون الكون في الأعيان هو كون الشيء، لكنَّ الحسَّ والبرهان أوجبا أن يكون بعض الكون في الأعيان مقترناً بشيء، وبعضه لا يقترن بشيء، وذلك لأنَّ الكون في الأعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقاً بشيء كان ذلك الشيء سبباً لذلك الكون، وقد فرضنا (ض: فرض) أنه لا سبب له. وقال فيه أيضاً: نسبة الجميع إليه كنسبة ضوء الشمس إلى ما سواه الذي يضيء ببه يضيء كل شيء، وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته، لكنه يفاير الأول بأنَّ الضوء يحتاج إلى الموضوع والوجود الأول ليس له موضوع. قال الشيخ في التعليقات: ماهية الحقَّ الأول هو الواجبة. قال بعض المحققين في شرحه: الأول وجود محض غير عارض لماهية أصلاً. وإنما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ وغيره (ض: - وغيره)، وفضل القول فيه بما نقله يُفْضَى إلى التطويل. وقال في الشفاء: كلُّ ما له ماهية غير الإثنية فهو معلول، وسانر الأشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، وإنما يعرض لها وجود من خارج، و

الأول لا ماهية له و ذوات الماهيات يفيض منه عليها الوجود، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الأوصاف عنه، ثم سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنها ممكنة يوجد به، و ليس معنى قلبي إنه مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الزوايد عنه أن الوجود المطلق المشترك فيه إن كان موجوداً هذه صفته؛ فإن ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب، بل الوجود لا بشرط الإيجاب، أعني في الأول أنه وجود (ض: الموجود) مع شرط لا زيادة تركيب، و هذا الآخر هو الوجود لا بشرط الزيادة، و لهذا كان الكلّي يحمل على كلّ شيء و هذا لا يحمل على ما هناك زيادة، و كلّ شيء غيره فهو زيادة. و قال المحقق في شرح الاشارات: كلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، بأن يكون جزء ماهية أو تمام ماهية، فالوجود غير مقوم له في ماهيته، بل هو عارض له، و لا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا: الوجود لا يكون بسبب الماهية، فإذا وجد من غيره، و المقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب، لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل، بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول لجميع الوجودات، و إذ ليس له جزء آخر فهو نفس ذاته، و هو المراد من قولهم: ماهية هي إتيته. أقول: تلخيص ما ذكرناه و ما تركناه من تصريحاتهم و تلويحاتهم أن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحث القائم بذاته المعزى في ذاته عن جميع القيود و الاعتبار العربية (ض: القريبة)، فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته، أعني بذلك أن مصداق الحمل في جميع صفاته هوته البسيطة التي لا تكثر فيها أصلاً بوجه من الوجوه، و معنى كون غيره موجوداً أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود، فهو بسبب الفاعل بهذه الحبيثة لا بذاته، بخلاف الأول؛ فإنه بذاته كذلك، و ذوق المتألمين منهم أن ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود، بل ذلك الوجود للواجب له علاقة معها مصححة لإطلاق المشتق عليها، كما في زيد متمول و ماء مشمس، و كان في لفظة الموجود مناسبة لهذا المعنى. فإن قلت: إذا كان الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الموجود موجوداً بذاته؛ لاستحالة قيام الشيء بذاته حقيقة، و إلا لكان تابعاً و متبوعاً لنفسه، هذا خلف، بل يكون موجوداً بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له، فلا يكون بينه و بين الممكنات فرق، و إن كان معناه ما هو أعم من ذلك و نفس الوجود كان الوجودات العارضة أيضاً موجودة؛ إذ لا فرق بين الموجودات كلها في كونها وجوداً. قلت: معنى الموجود ما قام به الوجود أعم من أن يكون قياماً حقيقياً على نحو قيام الوصف بموصوفه أو على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره، و كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً لا يستلزم كون إطلاق الموجود عليه مجازاً كما لا يخفى. ثم لو فرض كونه مجازاً في عرف اللغة فهم

لا يتحاشون عن ذلك، بل قال الشيخان أبو نصر و أبو علي في تعاليقهما: إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنه بحث وجوده، لا أنه شيء موضوع فيه الوجود إما باقتضائه أو باقتضاء غيره، و الفرق بين الوجود القائم بذاته و القائم بغيره أن الأول ليس ثابتاً لغيره بخلاف الثاني؛ فإنه ثابت لغيره فيكون وصفاً له، يظهر ذلك بأن نفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة و حارّاً؛ إذ لا معنى بالحال إلا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار، بخلاف الحرارة القائمة بغيرها؛ فإن وجودها إنما هو لغيرها، فيكون ناعته له، فيصير الغير به حارّاً، و كذا لو فرضنا الضوء قائماً بذاته كان ضوءاً لنفسه لا لغيره، فيكون ضوءاً و مضياً لا بضوء بل بذاته، بخلاف الضوء القائم بغيره (ض: لغيره)؛ فإنه موجود بغيره (ض: لغيره)، فيكون الغير به مضياً. و بالجملة لا يجدي المناقشة في إطلاق اللفظ؛ فإنه يرجع إلى بحث لغوي، و الغرض تحصيل معنى مشترك فيه، سواء كان إطلاق اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً. إذا تمهد ذلك فنقول: هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عيناً لشيء منها حقيقة، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر، و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير، فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث إنه مكسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته؛ فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته، فهو بذاته (ض: في ذاته) بحيث إذا لاحظته العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره، فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه، فالمقتضي هو الوجود المجرد و المقتضى هو صدق المطلق عليه، و هو صحيح سواء كان المراد بالافتضاء هو الاستلزام أو الإيجاب، فيندفع إيراد الشارح. و يمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجوداً لا باقتضاء الغير، على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته، و أرادوا به سلب قيامه بالغير، أو بأنهم بنوا الأمر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من أن الموجود إما أن يقتضي ذاته الوجود كافتضائه لوازم الماهية أو لا؛ فإن ذلك مما يتبادر النفس إلى قبوله. ثم إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر بالبرهان أن حقيقة التقسيم أن الموجود إما عين الوجود أو لا؛ و (ض: فإن) ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه إيّاه، فكأنهم تسامحوا في أول الأمر إلى أن تبين حقيقة (ض: جلية) الحال، و أمثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء، منها أنهم عزفوا الجسم بما يقبل الأبعاد الثلاثة بذاته (ض: لذاته) بناء على أنه في بادي النظر هو الصورة، ثم عند إقامة البرهان على تركبه من الهول و الصورة يظهر أن القابل المذكور جزؤه لا هو. و منها أنهم ادّعوا في أول الأمر وجود الزمان في الخارج، و يتوه بانقسامه إلى الشهور و السنين و الأيام و الساعات، و عدّوه من أقسام الكم، ثم عند

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٢١١

الشفاء؛ حيث قال<sup>١</sup>: «إِنَّ الْأُمُورَ الَّتِي تَدْخُلُ فِي الوجودِ تَحْتَمِلُ فِي الْعَقْلِ<sup>٢</sup> الانقسامَ إِلَى قَسَمَيْنِ، فَيَكُونُ مِنْهَا مَا إِذَا اعْتَبِرَ بَذَاتِهِ لَمْ يَجِبْ وجودُهُ، وَظَاهِرٌ أَنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ أَيْضاً وجودُهُ، وَإِلَّا لَمْ يَدْخُلْ فِي الوجودِ، وَهَذَا الشَّيْءُ هُوَ فِي حَيْزِ الإمكانِ، وَيَكُونُ مِنْهَا مَا إِذَا اعْتَبِرَ بَذَاتِهِ وَجِبَ وجودُهُ»، إِلَى هُنَا<sup>٣</sup> كَلَامُهُ.

و على مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم - أعني: ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده - موجوداً، وإن كان محتملاً عند العقل في بادئ الرأي، لكنَّ التحقيق يقتضي امتناعه<sup>٤</sup>.  
و ما يقال: إِنَّ الوجودَ الذي هو عينُ ذاتِ الباري هو الوجودُ الخاصُّ، والوجودُ المطلق

تحقيق الحال صرَّحوا بأنَّ الزمانَ الممتدَّ غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه، وأنَّ الموجود فيه هو الآن السَّيَالُ الذي يرسم في الخيال، وكذا في الحركة ادَّعوا في أوَّل الأمر وجودها ونقَدَها بالزمان و انطباقها على المسافة و تكتمها بكتمتها بالعرض، ثمَّ آل التحقيق إلى أنَّ الموجود هو التوسط الذي يرسم في الخيال ذلك الأمر الممتدَّ و أنَّه أمر موهوم، إلى غير ذلك من النظائر. وقد عثرتُ بعد ذلك على نصٍّ من قبل الشيخ يشيد أركان ما مهَّدناه (ض: مهَّده)؛ حيث قال في التعليقات: كلُّ ما يقال له إنَّه موجود؛ فإنَّه إذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فإنَّه لا يكون موجوداً أو يكون، فأطلق واجب الوجود على القسم الثاني و ممكن الوجود لذاته على القسم الأوَّل، و هذه القسمة لا تقتضي أن يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود أو ليس كذلك، بل نعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة، و يظهر عند ذلك أنَّ واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن أن يتصور إلا موجودة. هذه عبارته، و لقد أمعنا في الإطناب حتى كاد يفضي إلى الإسهاب، لكن دعى إليه الحذب على الطلاب إزالة (ض: إزاحة) لفشاة الارتباب عن أبصار الألباب، و عرضاً لمقصود الحكماء على أذهان الأصحاب، و عذري في تكثير النقول في هذا الباب أنَّه مع تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب (الدواني).

١. أنظر: الشفاء (الالهيات)، ص ٣٧.

٢. ث: ج: «في ظاهر العقل».

٣. أ، ج: «هذه».

٤. أ، ث: - «لكن التحقيق يقتضي امتناعه».

٥. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «غيره».



عارض له، وهو غيره، فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضياً للوجود المطلق، وهو المراد من قولهم: إن وجوده يقتضيه ذاته.

فليس بشيء<sup>١</sup>؛ لأن معنى اقتضاء الذات للوجود أن يقتضي الذات كونه موجوداً، لا أن يقتضي فرداً<sup>٢</sup> من أفراد الوجود؛ فإن الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجوداً، كما أن الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوماً، و<sup>٣</sup>الممكن ما لا يقتضي ذاته كونه معدوماً ولا كونه موجوداً، فاقضاء الوجود الخاص للوجود المطلق - بأن يكون فرداً من أفراد - لا يكون وجوباً؛ إذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته أن يكون وجوداً لكان الممتنع ما يقتضي ذاته أن يكون عدماً، فيلزم أن يدخل ما يقتضي ذاته أن يكون موجوداً لا وجوداً، وما يقتضي ذاته أن يكون معدوماً لا عدماً - كاجتماع النقيضين و شريك الباري مثلاً - في قسم الممكن؛ إذ لا مجال لقسم آخر.

لا يقال: نختار أن الواجب ما يقتضي ذاته الوجود، أعم من أن يكون موجوداً أو وجوداً، وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم، أعم من أن يكون معدوماً أو عدماً.

لأننا نقول: قد مر أن هذه المفاهيم الثلاثة - أعني: الوجوب والإمكان والامتناع - جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود، فالوجوب كيفية النسبة في قولنا<sup>٤</sup>: هذا موجود بالضرورة، و المحمول في القضية لا يمكن أن يكون مفهوم الموجود والوجود معاً، حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت أحدهما لا على التعيين، وعلى هذا القياس حال الامتناع.

و أيضاً يلزم على هذا أن يكون الوجود الخاص للممكن واجباً لذاته، والعدم الخاص للممكن

١. خبر لقوله: وما يقال.

٢. ذ: يقتضي كونه فرداً.

٣. أ، ت، ر: أو.

٤. خ: وفي مثل قولنا.

٥. ث، ج: مفهوم الوجود والموجود.

ممتنعاً لذاته<sup>١</sup>.

و أجب عن هذا: بأنه إنما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنياً عن الغير، و ليس كذلك؛ فإن الوجود الخاص للممكن يفتقر إلى علته، فيكون عارضه مفتقراً إليها، فيكون الوجود المطلق مفتقراً إلى أمر مغاير للوجود الخاص، فلا يكون واجباً لذاته.

و فيه نظر؛ لأنّ الوجوب له معنيان - على ما مرّ - أحدهما: صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير، و الثاني: صفة للذات بالقياس إلى الوجود - بمعنى اقتضاء الذات للوجود - و مقصود السائل أنه يلزم أن يكون الوجود الخاص للممكن واجباً بالمعنى الثاني، و حاصل الجواب أنه ليس واجباً بالمعنى الأول، فأين هذا من ذاك<sup>٢</sup>؟

لا يقال: مراد من قال: إنّ الوجود الخاص الذي هو عين<sup>٣</sup> ذات الباري تعالى مقتضى للوجود المطلق، أنّ ذات الباري تعالى وجودٌ خاصٌ يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق، لا أنه يقتضي

١. قوله: و أيضاً يلزم أن يكون الوجود الخاص الممكن واجباً لذاته و العدم الخاص الممكن ممتنعاً لذاته. أقول: فإن قلت: لا محذور في كون العدم الخاص ممتنعاً لذاته، بل هو كذلك في الواقع. قلت: مراده بالعدم الخاص رفع الوجود المطلق (ض، ز: مطلق الوجود) عن مفهوم مخصوص، و على التقدير المذكور يلزم أن يكون ذلك العدم ممتنعاً لذاته مطلقاً، أي: ذهنياً و خارجياً، فلا يصحّ انتسابه إلى شيء أصلاً؛ إذ المعدوم المطلق لا ينسب إلى شيء بديهية. هذا، و في بعض النسخ: «و العدم الخاص للممكن» و هو أولى و أظهر، و بما ذكرنا من الجواب يندفع ما يترأى من أنّ الشارح خلط امتناع وجود الشيء في نفسه بامتناع ثبوته لغيره؛ فإنّ اللازم على التقدير المذكور كونه ممتنعاً في نفسه، و لا ينافي ذلك أن يكون ممكن الثبوت للغير كما في عدم الممكن، أو واجب الثبوت له كما في عدم الممتنع (الدواني).

٢. ت: «ذلك». قوله: فأين هذا من ذاك. أقول: افتقاره في ذاته إلى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء إليه أيضاً؛ ضرورة أنّ الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجباً بالمعنى الثاني؛ لأنّ المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرّح به في بعض عباراتهم، و هو المتبادر عند الإطلاق أيضاً، و هذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه، كيف و لو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص إلى علته (ض: العلة)، فكان قوله: فيكون عارضه، حشواً محضاً (الدواني).

٣. أ، ث، ذ، ر: وغيره.

كونه فرداً من أفراد الوجود المطلق.

لأننا نقول: يلزم حينئذ<sup>١</sup> أن يكون ذات الباري موجوداً بوجودين<sup>٢</sup>، وأنه تحصيل<sup>٣</sup> الحاصل.  
و لا يمكن الجواب بأن الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص، و لا محذور فيه؛ فإن الجسم إذا انصف بفرد من البياض كان متصفاً بمطلق<sup>٤</sup> البياض في ضمنه قطعاً.  
لأن ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفاً بالوجود المطلق اشتقاقاً، و لا كذلك اتصافه بالوجود الخاص، بل لا اتصاف هناك؛ إذ هو عينه.  
فإن أجيب: بأن الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده، وإنما وجوده هو الوجود المطلق، فذاته الذي<sup>٥</sup> هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق، فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين، وإنما اللازم كون الوجود الخاص موجوداً بالوجود المطلق، و لا محذور فيه.

١. ج: «حينئذ يلزم».

٢. قوله: يلزم حينئذ أن يكون ذات الباري تعالى موجوداً بوجودين. أقول: لا يخفى عليك بعد ما سبق أن ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى أن حقيقته المشخصة (ر: ذ: المتشخصة) بذاتها (ض، ر: + عين الوجود الخاص القائم بذاته)، بحيث لا يمكن للعقل تحليله إلى شيء و وجود، بل هو وجود بحث باعتبار و موجود بحث باعتبار آخر، بخلاف غيره من الماهيات، كما لا يمكن تحليله أيضاً إلى ماهية و تشخص، فهو موجود بذاته متشخص بذاته، فليس هناك إلا هوية بسيطة يعرضها في الاعتبار نسب مختلفة يسمى بأسماء مختلفة باعتبار تلك النسب، مثلاً هو باعتبار أنه يترتب عليه الآثار موجود، و باعتبار أنه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود، كما أنه باعتبار أنه يتمتع فرض الشركة فيه متعين، و باعتبار أن ذاته منشأ ذلك الامتناع تعين. و اعتبر مثل ذلك في سائر صفاته، مثلاً هو باعتبار أنه ينكشف عليه الأشياء عالم، و باعتبار أن ذاته منشأ ذلك الانكشاف علم، و كذا في الإرادة و القدرة. و إلى مثل هذا أشار الشيخ ابونصر في تعليقاته حيث قال: «واجب الوجود علم كله قدرة كله إرادة كله»، يعني بذلك أن ذاته تعالى علم باعتبار و هي بعينها قدرة باعتبار آخر و هكذا، لا أن شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدرة حتى يلزم التكرر في صفاته الحقيقية (الدواني).

٣. ج: «المطلق».

٤. أ، خ: «التي».

قلنا: فحينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود<sup>١</sup> مغاير لماهيته. غاية الأمر أن تلك الماهية وجود خاص، وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من إثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود، وهو أن يكون ذات الباري تعالى في أعلى مراتب الوجودية.

و لنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين، وهي هذه: «مراتب الوجودات<sup>٢</sup> في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد عليها<sup>٣</sup>، أدناها الوجود بالغير، أي: الذي يوجد عنه غيره، فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما، فإذا نُظر إلى ذاته وقُطِع النظر عن موجدته، أمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه، ولا شبهة في أنه يمكن أيضاً تصوّر انفكاكه عنه، فالتصوّر والتصوّر كلاهما ممكن، وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور.

و أوسطها الموجود بالذات بوجود هو<sup>٤</sup> غيره، أي: الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه، فهذا<sup>٥</sup> الموجود له ذات ووجود يغاير<sup>٦</sup> ذاته، فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته، لكن يمكن تصوّر هذا الانفكاك، فالمتصوّر محالٌ والتصوّر ممكن، وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين.

و أعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه، أي: الذي وجوده عين ذاته، فهذا الموجود ليس له

١. ث: وجوده مغاير.

٢. أ، ث، ذ، ر، ز: الوجودات.

٣. قوله: ثلاث لا مزيد عليها. أقول: لا يقال: هاهنا احتمال آخر وهو أن يكون الوجود جزءاً منه. لأننا نقول: المقسم هو مرتبة الموجود (ر، ذ: الوجود) والوحدة معتبرة في هذا المقسم (ر، ذ: القسم) ومرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين؛ فإن مرتبة أحد جزئيه أنه عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر لا يخلو من القسمين الآخرين، فيخرج من المقسم بقيد الوحدة، فتأمل (الدواني).

٤. أ، ت، ج: - هو.

٥. ز: - الموجود بالذات بوجود هو غيره، أي: الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه. فهذا.

٦. ج: مغاير.

وجودٌ يغيّر ذاته، فلا يمكن تصوّر انفكاك الوجود عنه، بل الانفكاك و تصوّره كلاهما محال<sup>١</sup>.  
ولا يخفى على ذي مسكة أن لا مرتبة في الوجودية<sup>٢</sup> أقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي<sup>٣</sup>  
حال الواجب تعالى<sup>٤</sup> عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة و أنظار صائبة<sup>٥</sup>.  
وإن أردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلاث في الوجودية فاستوضح الحال في  
ما نوردته<sup>٦</sup> في هذا المثال<sup>٧</sup>، وهو أن مراتب المضيء في كونه مضيئاً ثلاثاً أيضاً:  
الأولى: المضيء بالغير، أي: الذي استفاد ضوءه<sup>٨</sup> من غيره، كوجه الأرض الذي استضاء  
بمقابلة الشمس، فهنا مضيء، و ضوء يغيّره، و شيء ثالث أفاده الضوء.  
الثانية: المضيء بالذات بضوء هو غيره، أي: الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يتمتع  
تخلّقه عنه، كجرم الشمس إذا فرض اقتضائه لضوئه<sup>٩</sup>، فهذا المضيء له ذات و ضوء يغيّر<sup>١٠</sup> ذاته.  
الثالثة: المضيء بالذات بضوء هو عينه، كضوء الشمس مثلاً؛ فإنه مضيء بذاته لا بضوء زائد

١. خ: كلاهما محالان. أ، ث، ز: - محال.

٢. ث: الوجود.

٣. ج: - هي.

٤. قوله: و لا يخفى على ذي مسكة إلى قوله: التي هي حال الواجب. أقول: قد تقرر بما تكرّر معنى كون  
وجود الواجب عينه، و تبين أنه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى؛ فإنّ العقل يحلّلها إلى ماهية و  
وجود، و لذلك يشك في وجودها بعد تصوّرها بالكنه، و لا يتنافى ذلك عدم زيادة الوجود عليها في  
الخارج كما لا يخفى، فظهر كون هذه المرتبة أعلى مرتبة في الوجودية (الدواني).  
٥. أ: صافية.

٦. أ، ت، خ: نورد.

٧. ج: في المثال.

٨. ت، ج: ضوء.

٩. أ، ت: فهنا.

١٠. أ: الظهور.

١١. ت: يغيّره.

على ذاته، فهذا أعلى وأقوى ما يتصور في كون الشيء مُضيئاً.

فإن قيل: كيف يوصف الضوء بأنه مُضيء، مع أن معنى المُضيء - كما يتبادر<sup>١</sup> إليه الأوهام<sup>٢</sup> - ما قام به الضوء؟

قلنا: ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة، وقد وضع له لفظ المُضيء في اللغة، وليس كلامنا فيه<sup>٣</sup>؛ فإننا إذا قلنا: الضوء مُضيء بذاته، لم تُرد به أنه قام به ضوء آخر، فصار<sup>٤</sup> مُضيئاً بذلك الضوء، بل أردنا به أن ما كان حاصلًا لكل واحد من المُضيء بغيره والمُضيء بضوء هو غيره - أعني: الظهور على الأبصار بسبب الضوء - فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته، لا بأمر زائد على ذاته، بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل؛ فإنه ظاهر بذاته ظهوراً لا خفاء فيه أصلاً، ومُظهر لغيره على حسب قابليته للظهور.

وإذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الأمور المحسوسة فقيس عليها حالها في الأمور المعنوية<sup>٥</sup> المعقولة، ومن البين - كما يشهد به بديهة العقل - أن الواجب<sup>٦</sup> الوجود تعالى يجب أن يكون في أعلى مراتب الموجوديه.

(لا يمكن<sup>٧</sup> انقلابها) يعني: لا يمكن انقلاب أحد هذه المفاهيم الثلاث إلى الآخر؛ بمعنى أن يزول أحدها عن الذات، ويتصف الذات بالآخر مكانه، فيصير الواجب بالذات مثلاً ممكناً بالذات، وبالعكس؛ وذلك لأن ما بالذات يمتنع أن يزول.

١. ت، ج: «تبادر».

٢. ث: «الأفهام».

٣. ج: «فيها».

٤. ث، ت، خ: «و صار».

٥. ت: - «المعنوية».

٦. ج: «واجب الوجود».

٧. خ: «و لا يمكن».

(و قد يؤخذ الأولان) - أي: الوجوب و الامتناع - (باعتبار الغير، و) حينئذ تكون (القسمة<sup>١</sup> مانعة الجمع بينهما)؛ لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود و العدم فيه<sup>٢</sup>، دون الخلو؛ لانتفاءهما عن كل<sup>٣</sup> من الواجب بالذات و الممتنع بالذات، (يمكن انقلابهما<sup>٤</sup>)؛ إذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير متمتعاً بالغير، و كذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجباً بالغير.

(و مانعة الخلو بين الثلاثة) أي: الإمكان الذاتي و الوجوب و الامتناع كليهما بالغير (في الممكنات)؛ إذ الإمكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن أحد الباقيين؛ لأنه لا يخلو الحال عن وجود علته أو عدمها، وليست<sup>٥</sup> مانعة الجمع؛ إذ يجوز الجمع بين الإمكان الذاتي و أحد الباقيين.

أقول<sup>٦</sup>: أنت خير بأن<sup>٧</sup> هذه القسمة المثلثة تكون قسمة للشيء<sup>٨</sup> إلى نفسه و إلى قسميه<sup>٩</sup>.

(و يشترك الوجوب و الامتناع في اسم الضرورة، و إن اختلفا في السلب<sup>١٠</sup> و الإيجاب)؛ فإن الوجوب عبارة عن ضرورة إيجاب المحمول للموضوع، و الامتناع عن ضرورة

١. س، ش: - «القسمة».

٢. أ، ج: - «فيه».

٣. خ: «كل واحد».

٤. س، ش: «انقلابها».

٥. ت: «ليس».

٦. ذ، ر، ز: «و أقول».

٧. أ، ث، ج: «أقول: إن».

٨. أ، ث: «الشيء».

٩. قوله: «و أقول: إن هذه القسمة المثلثة (ض، ر: الثلاثية) تكون قسمة للشيء (ض: الشيء) إلى نفسه و إلى قسميه. أقول: يمكن حمل القسمة على الترديد، كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات؛ إذ لو كان مراده التقسيم لقال (ض، ر، ذ: يقال) في الممكن؛ لأن التقسيم للمفهوم لا للأفراد. لا يقال: فيكون ترديداً للشيء بين نفسه و غيره. لأننا نقول: مراده أن هذا الترديد في الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو، و لا يلزم منه أن يؤخذ بعنوان الإمكان (الدواني).

١٠. س، ش: «بالسلب».

سلب المحمول عن الموضوع؛ فإننا إذا قلنا: ذات الباري تعالى موجود بالوجوب، كان معناه: أن الوجود ضروري الثبوت له، وإذا قلنا: شريك الباري تعالى موجود بالامتناع، كان معناه: أن الوجود ضروري السلب عنه<sup>١</sup>.

(و كلٌّ منهما يصدق على الآخر؛ إذا تقابلا في المضاف إليه) يعني إذا أضيف الوجوب إلى الوجود، و الامتناع إلى العدم، أو عكس<sup>٢</sup>، فحينئذ يصدق كلٌّ منهما على الآخر.

قيل: مراده تصادق ما اشتقَّ منهما؛ فإنَّ كلَّ ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم، و كلَّ ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود، و كذا كلَّ ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود و بالعكس، و أما حمل أحدهما على الآخر، كأن<sup>٣</sup> يقال: وجوب الوجود هو امتناع العدم، فليس بصحيح إلا أن يقصد به المبالغة في استلزام كلِّ منهما للآخر؛ و ذلك لأنَّ وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، و امتناع العدم كيفية لنسبة العدم إلى الماهية، و هاتان النسبتان متغايرتان ذاتاً، فكذا كفيتهما<sup>٤</sup>، فلا يتصادقان حقيقة، نعم يتلازمان و يتعاكسان.

أقول: لم يرد به<sup>٥</sup> تصادق الوجوب المطلق<sup>٦</sup> و الامتناع المطلق<sup>٧</sup> حتَّى يقال: إنَّهما كفيّتان

١. خ: + «لأنَّ الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود، و الامتناع عن ضرورة سلب الوجود، فاسم الضرورة شامل لهما و إن اختلفا في السلب و الإيجاب؛ فإنَّ الوجوب كيفية النسبة الإيجابية بين الذات و الوجود، و الامتناع كيفية النسبة السلبية بينهما.

٢. خ: «أو عكس ذلك».

٣. خ: «كما».

٤. أ، ت، ث، ج، خ، ر: «كفيّتاتهما».

٥. أ، ت، ث: - «به».

٦. قوله: لم يرد تصادق الوجوب المطلق. أقول: فيه بحث أما أولاً: فلاشئ إذا تصادق وجوب الوجود و امتناع العدم مأخوذين بالإضافة إلى ذات واحدة كما قرره، لزِم تصادق الوجوب المطلق و الامتناع المطلق؛ ضرورة أنَّ صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة، و الجواب أنَّ (نسخة بدل أ، ر، ذ: و ربما يجاب بأنَّ) مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعبر في القضية



لنسبتين متغايرتين، بل إنما أراد تصادق وجوب الوجود و<sup>٢</sup> امتناع العدم مأخوذتين مع الإضافة إلى

الطبيعية، وهو غير لازم من صدق تصادق المقيدين. ولا يخفى أن تصادق المقيدين أيضاً ليس بطريق الحمل المعبر في الطبيعة، بل بالحمل المتعارف، فلا فرق. والأولى أن يقال: أراد نفى التصادق الكلي بين المطلقين وإثباته في المقيدين، فحاصل كلامه أنه لم يرد أن مطلق مفهوم أحدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كلياً، بل إنما يتصادقان كلياً إذا أخذ مقيدين بالإضافة إلى ذات واحدة كما في المثال المذكور؛ فإن القيام عند مجيء عدو زيد مثلاً يصدق عليه أنه بالنسبة إلى العدو إكرام وإلى أوليائه إهانة؛ فإن معنى الإكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه، ومعنى الإهانة هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه، والقيام المذكور دالٌّ على كرامة عدوه وهوان وليه، فيكون إكراماً بالنسبة إلى العدو وإهانة بالنسبة إلى الولي. وأنت خير بأن التصادق الكلي في المطلقين لازم من التصادق الكلي في المقيدين؛ لأنه إذا كان كل وجوب وجود ماهية ما امتناع عدم تلك الماهية وبالعكس، كان كل وجوب وجود امتناع العدم (ر، ذ عدم) وبالعكس، فلا فرق في ذلك أيضاً (ر، ذ: - أيضاً) بين المطلقين والمقيدين. ثم لا يخفى أن التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الإضافة إلى ذات واحدة؛ فإن تعظيم زيد قد يكون إهانة عمرو وبيع أحد المتعاملين خسران الآخر، وأما ثانياً: فلما تبين من أن ذلك إنما يعقل في محل النزاع إذا كان هناك شيء واحد (ض، ز: - واحد) يكون بالقياس إلى الوجود وجوباً وبالقياس إلى العدم امتناعاً، وذلك كما ترى. وأما ثالثاً: فلأن لقائل أن يقول في المثال المذكور: الإكرام هو الفعل الدالٌّ على الكرامة مع قصد الإشعار به، فالتقصّد معتبر في مفهومه، وكذا قصد الأشعار بالهوان معتبر في مفهوم الإهانة فلا يتصادقان، وإطلاق أهل العرف ربما يكون بطريق الماسحة. فإن قيل: كلام الشارح منع وما ذكره من المثال سند. فالكلام عليه غير مفيد (ض: مفيد)، فله أن يقول: بل كلام السيد (ض، ر، ذ: + السند) قدس سره منع وما ذكره في صورة الدليل سند، والأمر في مثل ذلك (ر، ذ: والأمر فيه) يبين. والجواب أن هذه المناقشة لا يجدي كثير نفع؛ لأنه يصدق على القيام المذكور الفعل الدالٌّ على كرامة الأعداء وكذا الفعل الدالٌّ على هوان الأولياء، وذلك المفهومان مبدآن للاشتقاق متغايران متصادقان، مع أن أحدهما متعلق بالأولياء والآخر بالأعداء، سواء كان لفظ الإهانة والإكرام موضوعين يازانهما في عرف اللغة ويكون مقارنة القصد شرطاً لا داخل في مفهوميهما أو موضوعين يازاء المجموع المركب منهما ومن القصد؛ فإن ذلك لا يقدح في المقصود (الدواني).

١. أ، ث، ر: - و الامتناع المطلق.

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر: - و١.

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٢٢١

ما أضيفا إليه<sup>١</sup>، وهما وصفان لذات واحدة متصادقان<sup>٢</sup> كالمتناقضين منهما؛ فإننا إذا قلنا: إكرام أعداء زيد إهانة أوليائه<sup>٣</sup>، لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح؛ لأن الإكرام وصف للأعداء، والإهانة وصف للأولياء، وهما متغايران.

(و قد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين) يعني: الطرف المخالف، (فيعم) الضرورة (الأخرى) - يعني: ضرورة الجانب الموافق - (و) الإمكان (الخاصي)<sup>٤</sup>. فممكن الوجود<sup>٥</sup> بالإمكان العامي<sup>٦</sup> أعم من الواجب و الممكن الوجود<sup>٧</sup> بالإمكان الخاصي، و ممكن العدم بالإمكان العامي أعم من الممتنع و الممكن بالإمكان الخاصي.

قيل: أراد<sup>٨</sup> بعموم الإمكان إما عموم ما اشتق منه - كما مر - وإما العموم بحسب التحقق؛ لما بيّناه آنفاً من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات.

أقول: فيه أيضاً<sup>٩</sup> ما مر من الكلام، وإنما نسب<sup>١٠</sup> إلى العام لأن العرف العام يستعمل الإمكان بهذا المعنى؛ فإنهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بمتنع الوجود، و مما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود، و كذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بمتنع العدم، و مما ليس بممكن العدم الممتنع العدم. فقد جعلوا الإمكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف، فهو سلبها أو ما

١. ج: وأضاف إليه.

٢. خ: يتصادقان.

٣. ث: أوليائه.

٤. ث، ز، خ، ج، س، ش: الخاص.

٥. ت: ممكن الوجود. ذ، ر: تمكن الوجود.

٦. ج: الإمكان العام.

٧. ت، ج: - الوجود.

٨. هامش ت: هو أرادوا.

٩. أ: - أيضاً.

١٠. ج: نسبت.

يساوي ذلك السلب.

والحكماء لما وجدوا الإمكان يستعمل في سلب الضرورة، وكان المادة التي لا يكون أحدٌ من جاتيها ضرورياً أحقّ بهذا الاسم، اصطلاحوا على تسمية هذه المادة بالإمكان، فكان<sup>١</sup> هذا إمكاناً خاصياً. وقد يسى خاصاً والأول عاماً أيضاً لكونه أعمّ منه مطلقاً.

(وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل، من غير نظر إلى الماضي والحال؛ نظراً إلى أن الممكن الحقيقي المصنف بصرافة الإمكان ما لا ضرورة في شيء من طرفه أصلاً، ولا شك أن كل ما ينسب إلى الماضي أو الحال فإنه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده أو عدمه، وأقلها الضرورة بشرط المحمول؛ إذ لا بد من تعيين وجوده أو عدمه في أحد الزماتين، وإن لم يكن معلوماً لنا بعينه، وأنا إذا نسب الشيء إلى الزمان المستقبل فإنه لا يتعين أنه يوجد فيه أو لا يوجد فيه<sup>٢</sup>، لا في علمنا فقط، بل بحسب نفس الأمر أيضاً؛ وذلك لأنّ تعيين أحد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره، ولأنه لا يتعين<sup>٣</sup> هناك بإيجاب الذات؛ لأنّ الكلام في الممكنات، ولا بإيجاب الغير؛ لعدم حصوله بعد.

ورُدّ بأنّ هذين الوجهين إنما يدلان على عدم تعيين أحد الطرفين في الحال، وذلك لا ينافي تعيينه في الاستقبال، بل نقول<sup>٤</sup>: الحوادث مستندة إلى علل تجب بها<sup>٥</sup>، ويمتنع بدونها<sup>٦</sup>، فإن انتهت سلسلة العلل إليها في المستقبل تعين وجودها، وإلا تعين عدمها.

١. ت: «وكان».

٢. ت، ر، ز: - «معلوماً».

٣. ز: - «أو لا يوجد فيه».

٤. خ: «لا يتعين».

٥. ج: «بل يقول».

٦. ت، ج: «بها تجب».

٧. أ، ث، ت، ج: «ودونها».

ثم إنَّ بعض من اعتبر الإمكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكناً في زمان الاستقبال،  
العدم في زمان الحال<sup>١</sup>؛ فإنَّ الشيء إذا كان موجوداً في الحال كان وجوده ضرورياً بشرط  
المحمول، فلا يكون ممكناً صرفاً.

و ردُّ عليه بأنَّ ضرورة وجوده في الحال لا يتنافى إمكان عدمه في الاستقبال، و أيضاً: لو أوجب  
الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال، لأوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في  
الاستقبال، فلا يكون ممكناً صرفاً، فوجب أن يكون في الحال موجوداً و معدوماً معاً؛ لأنَّه ممكن  
في جانبي الوجود و العدم<sup>٢</sup>.

أو نقول<sup>٣</sup>: كما أنَّ الوجود يخرج به إلى جانب الوجوب، و يشترط الخلو عنه، كذلك العدم<sup>٤</sup>  
يخرجه إلى جانب الامتناع، فيلزم اشتراط الخلو عنه أيضاً<sup>٥</sup>، فيلزم ارتفاع النقيضين<sup>٦</sup>.

و أشار المصنّف إلى الأول بقوله<sup>٧</sup>: (و لا يشترط العدم في الحال، و إلا اجتمع النقيضان).  
قيل: الظاهر أنَّ من اشترط ذلك أراد بالإمكان الاستقبالي إمكان حدوث الوجود و طريانه في  
الاستقبال، و هو إنما يستلزم إمكان عدم الحدوث، لا إمكان حدوث العدم، ليلزم اشتراط الوجود  
في الحال، بل لو اعتبر الإمكان الاستقبالي في جانب العدم، بمعنى إمكان طريان العدم و حدوثه،  
يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال.

١. ث: «العدم في الحال». خ: «عدمه في الحال».

٢. أ، ث، ج: «لأنَّ».

٣. ث، ت، خ، ج: - «لأنَّه ممكن في جانبي الوجود و العدم».

٤. ج: «أو أقول».

٥. ز: - «ويخرجه إلى جانب الوجوب، و يشترط الخلو عنه» كذلك العدم».

٦. خ: - «أيضاً».

٧. أ، هامش خ: + «بل اجتماعهما».

٨. هامش خ: «و إلى هذا أشار المصنّف بقوله. أ: «و هذا معنى قوله».

## [اعتبارية المواد الثلاث]

(و الثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم)؛ فإن المعدوم المتمتع يصدق عليه أنه متمتع الوجود و واجب العدم، و المعدوم الممكن يصدق عليه أنه ممكن الوجود و العدم، و إذا صدقت<sup>١</sup> هذه الأمور على المعدوم يجب أن لا تكون<sup>٢</sup> متحققاً في الأعيان؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بالوجود. و مبني هذا الكلام على أن كلاً من الوجود و الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة إلى الوجود، و أخرى إلى العدم<sup>٣</sup>.

و اعترض عليه<sup>٤</sup> بأن صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون معدوماً؛ فإن انتفاء بعض

---

١. ش: «و الثلاث».

٢. أ، ف، ر، ز: «صدق».

٣. ج: «لا يكون».

٤. أ: - «و مبني هذا الكلام على أن كلاً من الوجود و الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة إلى الوجود، و أخرى إلى العدم».

٥. قوله: و اعترض عليه؛ أقول: المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقاً، و ما هو صادق اشتقاقاً على المعدوم لا يكون ممكن الوجود؛ إذ لو كان ممكناً لم يمكن اتصاف المعدوم به؛ لأن الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود إنما يحصل لوجوده (ر، ز: بوجوده) في الموصوف، و وجوده فيه فرع وجوده، و قد فرض معدوماً، كيف و لو جُوز (ض، ذ: جُوزنا) ذلك لزم تجوز كون المعدومات متصفة بالسواد اليأض و غيرها من الأمور الممكنة المعدومة، و هو سفسطة ظاهرة كما سيذكره الشارح في شرح قوله: لزم إمكان الراجع. لا يقال: ما يذكره (ر، ذ: + الشارح) هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم و هو ظاهر البطلان، و ما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم، و لا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم. لأننا نقول: ما مرّ هو أن التزام (ر، ذ: التزام) اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغنى عن البرهان في إبطاله، فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه، و أيضاً الاتصاف المفروض هاهنا إنما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف التنخيل (المتخيل) بالصفات المتخيلة (المتخيّلة) له، و كلامنا في أن المعدوم لا يتصف بها

جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجودياً يوجد منه بعض الجزئيات، كما في سائر الكليات الوجودية، ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي، بمعنى صدقه عليه؛ فإن الفرد المعدوم للإنسان يوصف بمفهوم الإنسان من غير لزوم محال.

نعم لو لم يصدق الشيء إلا على المعدوم لوجب كونه معدوماً، وليس الأمر هناك<sup>١</sup> كذلك؛ لصدقها على الموجودات أيضاً؛ فإن الواجب تعالى يصدق عليه أنه واجب الوجود ومنتفع العدم، والموجود الممكن يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم.

(و استحالة التسلسل) يعني: لو كانت هذه الأمور متحققّة في الأعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن أحد هذه الأمور، ونقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل، وهو محال.

و فيه نظر؛ لأنه إنما<sup>٢</sup> يلزم التسلسل أن لو كانت هذه الأمور الثلاثة بأجمعها موجودة في الخارج، أما<sup>٣</sup> إذا كان بعضها موجوداً دون بعض فلا يلزم التسلسل.

مثلاً نختار<sup>٤</sup> أن الوجوب موجود، قوله<sup>٥</sup>: فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور، قلنا: نختار أن اتصاف ماهيته بوجوده بالإمكان، لكن الإمكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية.

لا يقال: يحتمل أن يكون قوله: واستحالة التسلسل، إشارة إلى ضابطة ذكرها<sup>٦</sup> صاحب

---

اتصافاً يكون مظهر الآثار، كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت أصلاً في الاتصاف؛ فإن اتصاف المعدومات والموجودات بالإمكان سواء من غير تفاوت أصلاً كما تشهد به البديهة، وسيجي ما يفزره (الدواني).

١. ث: «هنا»، ت: خ: «ههنا».

٢. ت: خ: ج: «أقول: إنما».

٣. خ: «و إنما».

٤. خ: «أنا نختار».

٥. ث: «فقوله».

٦. انظر: شرح المواقف ٣: ١١٦-١١٨.

التلويحات<sup>١</sup>، وهي أن كل ما تكرر نوعه - أي: يكون أي فرد يفرض منه موصوفاً بذلك النوع، فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولاً عليه بالمواطاة، وتارة وصفاً عارضاً له محمولاً عليه بالاشتقاق - يلزم أن يكون اعتبارياً لنلّا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، كالقدم والحدوث و البقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة<sup>٢</sup> ونحو ذلك؛ فإنّ الإمكان مثلاً لو كان موجوداً لكان ممكناً، ونقل الكلام إلى إمكانه و يلزم التسلسل في الأمور المترتبة<sup>٣</sup> الموجودة معاً، وهو محالٌ.

لأنّا نقول: لا يمكن إجراؤه في الامتناع؛ إذ لا يمكن أن يقال: لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتعاً، وفي إجرائه في الوجوب نقول: لا نسلم أنّ الوجوب لو كان موجوداً لكان واجباً؛ فإنّ بَيِّن الملائمة بأنّه لو كان ممكناً لزم إمكان الواجب؛ لما سيأتي، أجيب بما سيأتي أيضاً.

١. هو: عمر بن محمد بن عبد الله بن عموية، أبو حفص، شهاب الدين القرشي التيمي البكري السهروردي. فيه شافعي، مفسر، واعظ من كبار الصوفية، لقب بشيخ الشيوخ ببغداد. له الكثير من التصانيف. ولد في سهرورد عام ٥٣٩ هـ، وتوفي ببغداد عام ٦٣٢ هـ. راجع عنه: الأعلام ٥: ٦٢، وفيات الأعيان ١: ٣٨٠، شذرات الذهب ٥: ١٥٣، البداية والنهاية ١٣: ١٣٨، طبقات الشافعية ٥: ١٤٣، النجوم الزاهرة ٦: ٢٨٣، تذكرة الحفاظ ١٤٥٨، مفتاح السعادة ٢: ٣٥٥، طبقات المفسرين ٢: ١٠، معجم المؤلفين ٧: ٣١٣، معجم المفسرين ١: ٤٠٠.

٢. ذو: الوحدة والتعين.

٣. ت: المرتبة.

٤. قوله: إذ لا يمكن أن يقال: لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتعاً. أقول: بل يمكن؛ فإنّ الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه، أعني: الممتع، والموقوف على المحال محال، ولما كان وجود الامتناع محالاً جاز أن يستلزم ما ينفيه، كامتناعه حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر، ولما منع أن يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالاً لذاته، غاية ما في الباب أن يكون محالاً بالنظر إلى الموقوف عليه؛ فإنّ انتفاء المعلول الأول مع أنّه ممكن (ر، ذ: + في نفسه) يتوقف على انتفاء الواجب وهو محال لذاته، ودعوى أنّ امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وإن لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كلياً امتناع الموقوف ممنوعة إلى أن يقوم عليه البرهان (الدواني).

(و لو كان الوجوب ثبوتياً) أي: موجوداً في الأعيان، لكان ممكناً؛ لأنه صفة<sup>١</sup>، والصفة مفتقرة إلى موصوفها، والمفتقر إلى الغير ممكن، وإذا كان الوجوب<sup>٢</sup> ممكناً (لزم إمكان الواجب).

بيان الملازمة من وجوه:

الأول: أنَّ الوجوب لو كان ممكناً، والواجب إنَّما يجب به، فهو أولى بأن يكون ممكناً. والجواب: أنَّنا لا نسلم أنَّ الوجوب أمرٌ به يجب الواجب، بل هو عين كونه واجباً، فليس ثمةً علّةً ولا معلولٌ حتّى يكون المعلول أولى بالإمكان من علته.

والثاني<sup>٣</sup>: أنَّه لو كان الوجوب ممكناً لكان في ذاته جازيئ الزوال، وإذا كان وجوب الواجب جازيئ الزوال لكان<sup>٤</sup> الواجب أيضاً جازيئ الزوال؛ لأنَّ زوال الوجوب بأن لا يقتضي ذاته<sup>٥</sup> وجوده، وإذا جاز أن لا يقتضي ذاته وجوده جاز أن يزول وجوده، فكان ممكناً.

والجواب: أنَّه إن أراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجوداً في الأعيان، فلا نسلم أنَّه لو كان ممكناً لكان جازيئ الزوال بهذا المعنى؛ فإنَّ من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده؛ كالزمان، وذلك لا ينافي إمكانه، ولا يقتضي وجوبه.

و إن أراد بزوال الوجوب عدمه<sup>٦</sup> مطلقاً، فلا نسلم قوله: لأنَّ زوال الوجوب بأن لا يقتضي ذاته وجوده؛ فإنَّ عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتّى يلزم أن لا

١. قوله: لأنه صفة. أقول: لا يخفى أنَّ الحال قد يحتاج إليه المحل كالصورة بالنسبة إلى الهيولى، فكليّة الكبرى ممنوعة (الدواني).

٢. ز: «الواجب».

٣. ث، ت: - «و».

٤. ث، ت، خ، ج: «كان».

٥. ث: «لا يقتضي في ذاته».

٦. أ: «+ وفي نفسه».



يقتضي ذاته وجوده؛ فإن الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها<sup>١</sup> في نفس الأمر، بل في الخارج<sup>٢</sup> أيضاً، نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك المحال<sup>٣</sup>.

١. ث: «اتصاف الراجب بها».

٢. قوله: فإن الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر بل في الخارج. أقول: تحقيق ذلك أن معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وصادقه. ولا شك أن هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في طرف الاتصاف؛ إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم فلا يقتضي وجود تلك الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود، بحيث لو لاحظ العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه، مثلاً مصداق الحمل في قولك: «زيد أعمى» هو زيد بحسب وجوده في الخارج؛ فإنه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه؛ بأن يقاس بينه وبين البصير فيجده مطلوباً عنه بالفعل ثابتاً له بالقوة النوعية، فيحكم عليه بأنه متصف بالعمى حكماً صادقاً لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له، وظاهر أن صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت أمر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص؛ إذ لا حظ للسلب من الوجود الخارجي إلا أنه منترع عن أمر موجود في الخارج، وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني؛ فإن مصداق الحكم بكلية الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءاً لانتزاع العقل الكلية عنه ثم حمله عليه اشتقاقاً، فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه، بل أن يكون الموصوف باعتبار ذلك (ض، ز: هذا) النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه مطابقة الحكم ولا مطابقتها له؛ فإن زيدا من حيث إنه الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج، سواء كانت موجودة فيه أو لا. والإنسان من حيث إنه موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية، وهذا معنى محض عند العقل السليم. لا يقال: الاتصاف نسبة، فلما اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة. لأننا نقول: مطلق تحقق الاتصاف يقتضي (ز: يستدعي) مطلق تحقق الطرفين، وكذا تحققه في الخارج أو في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه، لكن الاتصاف ليس متحققاً في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه، بل هو متحقق في الذهن فهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن (ض: فيه)، وأما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج، فمن حيث إن الخارج ظرف له؛ فإن

أقول: فيه نظري؛ لأنَّ الكلام<sup>٢</sup> على تقدير كون الوجوب من الأمور العينية، لا من الأمور الاعتبارية. ولا شكَّ أنَّ الأمور العينية إذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحلِّ الموجود بها<sup>٣</sup>، و

معناه كما مرَّ هو أن يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصحَّ أن يحكى عنه بهذا الحكم. فإن قلت: قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من إلهيات الشفاء بأنَّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل (ض: يمتنع) أن يكون موجوداً لشيء. قلت: غرضه أنَّ ما لا يكون موجوداً في نفسه أصلاً يستحيل أن يكون موجوداً لشيء، وهو حقٌّ؛ فإنَّ المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به، و كلامنا في أنَّ وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون (ض: أن يكون) ذلك الغير متصفاً به فيه لا يستدعي وجوده فيه، واستدعاؤه وجوده مطلقاً لا يتنافي ذلك كما أشرنا إليه، والذي يدلُّ على أنَّ مراد الشيخ ما ذكرنا أنه استدللَّ به على أنَّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه، قال: لأنَّ معنا قولنا: «المعدوم كذا» أنَّ وصف كذا موجود للمعدوم، فلا يخلو من أن يكون ذلك الوصف موجوداً في نفسه أو معدوماً، فإن كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة، وإذا كانت الصفة موجودة كان الموصوف موجوداً لا محالة، فالمعدوم موجود، هذا محال. وإن كان معدوماً فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟ فإنَّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء. هذا موضع الحاجة من كلامه، وحاصله أنَّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه لأنَّ الوصف المخبر به عنه إن كان موجوداً في نفسه بنحو من أنحاء الوجود كان الموصوف موجوداً بالطريق الأولى (ض: ز: موجوداً بالأولى)، وإن كان معدوماً مطلقاً لم يمكن ثبوته لغيره؛ لأنَّ ما لا تحقق له أصلاً لا يمكن انتسابه إلى شيء. فإن قلت: الوصف ثابت للغير في الخارج، فهو موصوف بالثبوت للغير فيه، فيكون موجوداً فيه بناءً على تلك المقدمة. قلت: الخارج هاهنا ظرف للثبوت الذي هو المحمول لا الانتصاف؛ فإنَّ الانتصاف بذلك إنما هو في الدهن، ولقد أفضى الكلام هاهنا إلى الإطباب لما وقع فيه من الارتباب، والله الموفق للصواب (الدواني).

١. أ، ث، ت، خ، ج: - «المحال».

٢. أ: «و يرد عليه أنَّ الكلام».

٣. قوله: ولا شكَّ أنَّ الأمور العينية إذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها. أقول: إنَّ الأمور العينية إذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود (ض: + بها) ولا المعدوم بها اتصافاً يترتب عليه الآثار؛ فإنه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالياض المعدوم اتصافاً يترتب عليه (ر، ذ: + الآثار، أعني) تفريق البصر، كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم بذلك الانتصاف، وأما الانتصاف الذهني الفرضي - كما في تخيل الجسم الأبيض - فيجري في الموجود والمعدوم؛ فإنه كما يمكن

لو جَوَزنا ذلك لَزِمنا أن نجوِّز كون الجسم أبيض بالياض المعدوم، و متحرِّكاً بالحركة المعدومة، إلى غير ذلك، و ذلك سفطة ظاهرة البطلان<sup>١</sup>.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إذا كان الوجوب موجوداً فذات الواجب<sup>٢</sup> كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوه أيضاً، فالوجوب و إن كان جايِز الزوال نظراً<sup>٣</sup> إلى ذات الوجوب لكونه ممكناً بالذات، لكنّه متمتع الزوال<sup>٤</sup> بالنظر إلى ذات الواجب، فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر إلى ذاته؛ إذ لا يلزم خلوّ الذات عن الوجوب، و إنّما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود<sup>٥</sup>.

و الثالث<sup>٦</sup>: أنّ الوجوب صفة لازمة لذات الواجب، و لا شكّ أنّ عدم اللازم ملزوم لعدم

تخيّل الجسم المعدوم أبيض كذلك يمكن تخيّل الجسم الموجود أبيض مع انتفاء الياض عنه في الواقع، و قد سبق إليه الإشارة (ض، ر، ذ: و قد سبق إلى ذلك إشارة) (الدواني).

١. ج: «ظاهر البطلان».

٢. قوله: و الحقّ في الجواب أن يقال إذا كان الوجوب موجوداً فذات الواجب. أقول: لا يخفى بعد ما تقرّر من أنّ وجود الواجب عنه عدم تمثي هذا الجواب، كيف و لو كان (ر، ذ: كانت) الذات (ض: الواجب) علّة لوجوبها لكانت مقدّمة بالوجوب على وجوه؛ ضرورة تقدّم العلّة في الوجوب على وجود المعلول و وجوه. و تفصيله أنّه حيثنّ يكون الذات مقدّمة بالوجوب على وجود الوجوب، أعني: يكون اتصاف الذات بالوجوب مقدّماً على وجود الوجوب، و وجود الوجوب متقدّم على اتصاف الذات به، أو هو عنه على تقدير كونه من الأمور العينية، فيكون اتصاف الذات بالوجوب مقدّماً على اتصافها بالوجوب، هذا خلف. و لما منع أن يمنع تقدّم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها و عينته له (ز: + بل يجوز عنه يكون الاتصاف قبل وجود الصفة) و إن ثبت استلزام الاتصاف له، و لا يخفى الحقّ على المنصف (الدواني).

٣. ث، ت، خ: «بالنظر».

٤. ج: - «نظراً إلى ذات الوجوب، لكونه ممكناً بالذات، لكنّه متمتع الزوال».

٥. ا، ث، ت، خ، ج: «وجود الوجوب».

٦. ث: - «و».

الملزوم، فلو أمكن عدم الوجوب لأمكن عدم الواجب، ضرورة أنَّ إمكان الملزوم ملزوم لإمكان لازمه، وإذا أمكن عدم الواجب كان الواجب ممكناً.  
و الجواب: أنَّ الوجوب - سواء كان موجوداً أو معدوماً - لازم لذات الواجب، فلا يكون عدمه ملزوماً لعدم الواجب.

أقول<sup>١</sup>: يرد عليه مثل ما مرَّ من أنَّ ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الأمور العينية. والصواب أن نمنع<sup>٢</sup> استلزام إمكان الملزوم لإمكان<sup>٣</sup> اللازم؛ فإنَّ عدم المعلول الأول ممكن لذاته<sup>٤</sup>، ولازمه - أعني: عدم الواجب - محال لذاته.

و بوجه آخر: لو كان الوجوب موجوداً لكان ممكناً؛ لما ذكرنا<sup>٥</sup>، فيحتاج إلى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب<sup>٦</sup>؛ ضرورة أنَّ الشيء ما لم يكن موجوداً واجباً بالذات أو بالغير، لم يصلح سبباً لوجود شيء آخر، فذلك الوجوب إن كان نفس هذا<sup>٧</sup> الوجوب لزم تقدُّم الشيء على نفسه،

١. خ: + «فيه أنه».

٢. ج: «يمنع». قوله: والصواب أن يمنع. أقول: قد سبق منا ما إذا عطف على هذا الموضع نفع. (ر، ز، ذ: - والصواب أن يمنع. أقول: قد سبق منا ما إذا عطف على هذا الموضع نفع) (الدواني).

٣. ث: «إمكان».

٤. قوله: فإنَّ عدم المعلول الأول ممكن لذاته. أقول: هاهنا نكتة، وهي أنَّ إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان وجود الملزوم بدون وجود اللازم، وهو ينفي الملازمة بينهما. والحلُّ أنَّ إمكان الملزوم إنما هو بالقياس إلى ذاته، وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه، أعني ذات الملزوم لا إمكانه بالقياس إلى ذاته. ولا يترهمن أنَّ هذا قول بالإمكان بالغير؛ فإنَّ ذلك أن يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته إلى الطرفين، و ما نحن فيه إمكانه بالقياس إلى الغير لا إمكانه في ذاته بسبب الغير، و شأن ما بينهما (الدواني).

٥. قوله: لكان ممكناً لما ذكرنا. أقول: من أنه صفة والصفة مفترة إلى الموصوف، و قد مرَّ فيه كلام (الدواني).

٦. قوله: فيحتاج إلى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب. أقول: لقائل أن يقول جدلاً: تقدُّمه عليه بحسب الانتصاف بالوجوب مسلم، و إنما بحسب وجود الوجوب فلا، كما مرَّ، و الحقُّ ظاهرٌ لأهله (الدواني).  
٧. أ: «ذلك».

وإن كان غيره نقلنا الكلام إليه، ويتسلسل<sup>١</sup>.

وأيضاً: لو كان الوجوب موجوداً، وهو وصف عارض للواجب، لزم تقدّم وجود الواجب على الوجوب؛ ضرورة تقدّم المعروض على العارض؛ ولو بالذات، لكنّ الوجوب سابق على الوجود سبقاً ذاتياً؛ لأنه يصحّ أن يقال: اقتضى ذاته وجوده فوجد، ولما كان هذا الدليل بعينه جارياً في الإمكان والوجود والحدوث والذاتية وأمثالها من الصفات التي لا تتأخّر عن<sup>٢</sup> وجود موصوفاتها، جعله صاحب التلويحات قانوناً في ذلك، فقال<sup>٣</sup>: كل ما لا يجب من الصفات تأخرها عن وجود الموصوفات<sup>٤</sup> يجب أن تكون<sup>٥</sup> اعتبارية؛ إذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفاتها<sup>٦</sup>؛ ضرورة تقدّم المعروض على العارض.

واحتج المخالف بأنّه لو كان عديمياً لزم محالات:

الأول: كون العدم مقتضياً للوجود؛ وذلك لأنّ الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود، لكنّ العدم مناف للوجود، فيستحيل أن يقتضيه.

أقول<sup>٧</sup>: والجواب أنّه معدوم لا عدم، واقتضاء لا مقتضى، ولا استحالة في أن يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء أمر موجود، فضلاً عن أمر معدوم في الخارج هو الوجود، على ما مرّ من أن الوجود ليس بموجود في الخارج.

الثاني: أن لا يكون الواجب واجباً إلا إذا اعتبر العقل وجوبه؛ إذ لا تحقّق للعدميات في أنفسها،

١. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «تسلسل».

٢. ج: «من».

٣. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٧١.

٤. ت، خ، ج: «الموصوف».

٥. خ، ج: «يكون».

٦. ث، ج: «موصوفها».

٧. أ: - «أقول».

٨. ث: - «و».

إنما تحققها باعتبار العقل لها، لكنَّ الواجب واجبٌ، وإن لم يعتبره العقل، بل لو فرض عدم العقول كلها، وحينئذٍ لا يتصور أن يوجد منها اعتبار الوجوب، وفرضه قطعاً لم يخرج الواجب عن كونه واجباً.

والجواب: أن اتصاف الذات بصفة في الخارج أو في نفس الأمر<sup>١</sup> لا يقتضي كون تلك

١. قوله: والجواب أن اتصاف الذات بصفة في الخارج أو في نفس الأمر. أقول: قد مرَّ في تحقيقه كلام ولا بأس بأن نزيده بياناً، فنقول: لا يريب عاقل في أن الاتصاف ليس من الأمور الموجودة في الخارج؛ فإنَّ الموجود في الخارج مثلاً هو الجسم الأبيض، ثمَّ العقل إذا لاحظ به بقوة (ر، ز، ذ: بقوته) المميَّزة وجد فيه جوهرًا قائماً بذاته وبياضاً، فقاس بينهما وحصل فيه النسبة القيامية، وليس في الخارج إلا الجسم والبياض، لكنَّهما في الخارج على وجه يصحُّ للعقل الحكاية عن حالهما هناك يكون الجسم متصفاً بالبياض، فمطابق الحمل ومصادقه في قولك: «الجسم أبيض»، هو ذات الجسم الموجود والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره؛ فإنه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل، وقد يكون مطابق الحمل ومصادقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة أمر آخر موجود معه في الخارج، كقولك: «زيد إنسان»؛ فإنَّ مطابق الحمل هناك ذات زيد؛ فإنَّ العقل يتزعزع منه الإنسان ويحمّله عليه، وكذا في سائر الذاتيات. وقد يكون ذاته مع أمر (ر، ذ: + آخر) مباين له، كما في قولك: «السماء فوق الأرض»؛ فإنَّ المصادق هاهنا هو ذاتهما (ر، ذ: ذاتها) فقط، بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج، وكذا في سائر الإضافات الاعتبارية. وأما في (ض: - في) حمل العدميات كما في (ر، ذ: + قولك: «زيد أعمى»؛ فإنَّ مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس مصحوباً للبصر، فليس في الخارج هاهنا زيد وعمى، بل الموجود فيه هو زيد فقط، إلا أنَّ العقل يحتاج في هذا الحمل إلى ملاحظة أمر زائد عليه - وهو البصر - والمقايسة بينهما بعدم (ض، ز: لعدم) مصاحبه لبدنه، فهو من حيث إنه ليس في الخارج إلا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات، ومن حيث إنه يستدعي ملاحظة أمر خارج عن الموضوع والمقايسة بينهما يشبه (ر، ذ: بناسب) حمل الإضافات، فظهر أنَّ مطابق الحكم الحمل الحمل قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدء المحمول وقد يكون ذاته مع أمر آخر مباين له، والأوّل يشتمل حمل العدميات كما مرَّ، ولذلك يرى الشيخ يعبر عن التصديق بأن يحدث في الذهن نسبة صورة التأليف إلى الأشياء أنفسها بأنها مطابقة لها من غير تعيين تلك الأشياء المنسوب إليها، ومن قال إنَّ النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مؤوّل بما ذكرنا أو مردود. وإذا

الصفة موجودة في أحدهما، على ما مرّ تحقيقه.

الثالث: ارتفاع التقيضين؛ وذلك لأنّ الوجوب نقيضه اللاوجوب، وهو عديمي؛ لكون العدم جزءاً منه، وما هو<sup>١</sup> جزؤه معدوم فهو معدوم، فإذا كان<sup>٢</sup> الوجوب أيضاً معدوماً لارتفاع التقيضان.

والجواب: أنّ المستحيل ارتفاع التقيضين في الصدق، بأن لا يصدق شيء منهما في نفس الأمر، لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي، بأن لا يكون شيء منهما موجوداً في الخارج.

فإن قيل: قد تقرّر في مباحث التقابل أنّ العدتين لا تقابل بينهما، وأنّ المتقابلين إما وجوديان معاً، كالمضادين والمتضايفين، وإما أحدهما وجودي فقط، كالسلب والإيجاب والعدم والملكية، وأنّ التناقض إنّما هو بين السلب والإيجاب، فعلم أنّه لا بدّ في المتناقضين أن يكون أحدهما وجودياً، وذلك مناف لما ذكرتم.

قلنا: ستين في بحث<sup>٣</sup> التقابل جواز كونهما عدمين، على أنّ معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءاً من مفهومه، سواء كان موجوداً في الخارج أو لا، والمراد بالوجودي هاهنا<sup>٤</sup> هو الموجود الخارجي، فلا منافاة.

واعلم: أنّ الوجهين الأخيرين يمكن إجراؤهما في كلّ ما يحاول إثبات كونه وجودياً، من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الأشياء في نفس الأمر، كالإمكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها، فينتقضان بما هو عديمي بالضرورة والاتفاق، كالعمى مثلاً.

تحققت ما مهندناه و لم يبق لك ريب في أنّ انصاف الذات في الخارج (ر، ذ: + أو في نفس الأمر) مثلاً بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الانصاف ولا في أنّه يستلزم وجود الموصوف فيه، نعم في تأخره عن وجود الموصوف نظر (الدواني).

١. ت، ج: - هو.

٢. ت، خ، ج: «فلو كان».

٣. خ، ذ، ر، ز: مباحث.

٤. أ: ههنا.

(و لو كان الامتناع ثبوتياً) لكان ممكناً؛ لأنه صفة، و الصفة مفتقرة إلى موصوفها، فكان موصوفها أولى بأن يكون ممكناً، و (لزم إمكان الممتنع).

و يمكن الجواب: بأننا<sup>١</sup> لا نسلّم أنّ الموصوف بالصفة الممكنة أولى بأن يكون ممكناً، لِمَ لا يجوز أن يكون ممتنعاً بمعنى متنع العدم؟ ووجه أخصر<sup>٢</sup> لو كان الامتناع ثبوتياً لزم وجود الممتنع؛ ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة.

لكنه<sup>٣</sup> يندفع<sup>٤</sup> بأن يقال: ذات الواجب موصوف بامتناع العدم، فلا دلالة لهذا الدليل على أنّ امتناع العدم ليس موجوداً، و وجود فردٍ من الامتناع، و هو امتناع العدم القائم بذات الواجب، يكفي في كون مفهوم الامتناع وجودياً؛ لما سبق من أنّ كون المفهوم وجودياً لا يقتضي كون جميع أفرادهِ موجودة، و هذا بناء على أنّ الامتناع مفهومٌ واحد يضاف تارةً إلى الوجود، و أخرى إلى العدم، كما أنّ الوجوب كذلك على ما اختاره المصنّف.

و الحقّ أنّ المراد بهما<sup>٥</sup>، كلّما أطلقا في مباحث هذا الفنّ، هو وجوب الوجود و امتناع الوجود.

١. ج: «أقول: لا نسلّم. خ: «أقول: و يمكن الجواب بأننا.

٢. قوله: و يمكن الجواب بأننا لا نسلّم أنّ الموصوف بصفة ممكنة (ر، ز، ذ: بالصفة الممكنة) أولى بأن يكون ممكناً. أقول: قد مرّ ما بقي (ض: نفى) بتفصيله. و يوجد في بعض النسخ بعد قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون ممتنعاً زيادة هي قوله: «اعني: متنع العدم، و لا حاجة إليه، بل لعله سهو من تصرف الناظرين في الشرح؛ فإنّ ما هو متنع العدم واجب، و ظاهر أنّ مقصود المستدل بقوله: «و كان موصوفها أولى بأن يكون ممكناً الإمكان العام المقيد بطرف الوجود (ر، ذ: الوجوب) فيشتمل (ض: فيشتمل) الواجب، فلا يرد ذلك عليه، على أنّه لو أراد الإمكان الخاص لكان منعاً لا يضر؛ إذ على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع، و هو أفحش (الدواني).

٣. ز: «آخره. أ، ث، ر، ز: «أخص.

٤. ث، ت، ج: «أقول.

٥. خ: «أقول لكن يندفع.

٦. قوله: و الحقّ أنّ المراد بهما. أقول: و حينئذٍ لا يلزم من وجود امتناع العدم وجود الامتناع المبحوث عنه هاهنا، أعني: امتناع الوجود، فلا يتمّ الاندفاع (الدواني).



(و لو كان الإمكان ثبوتياً لزم سبق كل ممكن على إمكانه) بالوجود؛ ضرورة تقدّم الموصوف على الصفة<sup>١</sup> بالوجود، و لو بالذات، لكن وجود الممكن متأخر عن إمكانه بمراتب؛ لأنه يقال: أمكن، فاحتاج إلى المؤثر، فأوجده، فوجد. و هذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما أشرنا إليه.

و احتج المخالف بأنه لو كان عديمياً لم يكن فرق بين الإمكان و نفيه؛ لأن نفي الإمكان عديمي بلا شبهة، و الإمكان أيضاً فرضناه عديمياً، و لا تمايز بين الأعدام، لكننا<sup>٢</sup> نفرق بالضرورة بين الإمكان و نفيه<sup>٣</sup>.

و أجاب المصنف حيث قال: (و الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي) أي: الإمكان الذي فرضناه منفيّاً، (لا يستلزم ثبوته)؛ لما يتّـم من أنّ الأعدام قد تمايز، و إنّما فسرنا الإمكان المنفي - بما فسرناه<sup>٤</sup> - دفعاً لما أورد عليه من أنّ الخصم لم يدّع استلزام عدمية الإمكان؛ لعدم الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي، حتّى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الإمكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم؛ فإنّ الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي غير ثابت على ما زعمه، بناءً على أنّ الأعدام لا تمايز عنده، فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقاً عنده؛ إذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي بحسب الفرض، لا بحسب الواقع، و الخصم يدّعي ثبوت الفرق بينهما حتّى يظهر أنّ الفرض غير مطابق للواقع، و فائدة وصف الإمكان بالمنفي فرضاً - مع صحة الكلام بدونه - إظهار الملازمة؛ لأنه بهذا الفرض يندرج هو و نفيه تحت

١. س، ش: + «وجود».

٢. ث: «الوصف».

٣. ذ، ر، ز: «الكن».

٤. ز: - «عديمي بلا شبهة، و الإمكان أيضاً فرضناه عديمياً، و لا تمايز بين الأعدام، لكن نفرق بالضرورة بين الإمكان و نفيه».

٥. ا، ث، ت، خ: «فسرناه».

الأعدام التي لا تمايز فيها.

قيل: يمكن أن يقرر الدليل هكذا، وهو أن يقال: لو لم يكن فرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان لكان الإمكان ثبوتياً، لكنَّ المقدم حق؛ لعدم التمايز في الأعدام، فالتالي مثله. بيان الملازمة: أنه لو لم يكن ثبوتياً على ذلك التقدير لكان عديمياً، فيلزم أن يكون الممكن لا إمكان له؛ إذ التقدير عدم الفرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان، وإذا تحقَّق الأول أعني: الإمكان المنفي، تحقَّق الثاني أعني: نفي الإمكان، لكن كون الممكن ممَّا لا إمكان له تناقض، وحينئذٍ لا يكون لفظ المنفي مُستدرَكاً.

و تقرير الجواب: أنا نمنع تحقَّق المقدم، وما ذكر في بيانه غير مسلم، بل المتحقَّق نقيضه، وهو الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي.

أقول: ولا يخفى أنَّ هذا القائل وإن دقَّ في دفع الاستدراك، لكن كلام المصنَّف بعيد عن هذا التوجيه؛ لأنه صريح في منع الملازمة<sup>١</sup> كما لا يخفى، وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم، فإين هذا من ذاك؟

## [انقسام الوجوب والامتناع إلى ما بالذات وما بالغير]

١. قوله: لأنه صريح في منع الملازمة. أقول: أنت تعلم أنَّ الملازمة التي ادَّعاها المستدل إنما هي بين عدم الفرق والثبوت، لا بين الفرق والثبوت، وكلام المصنَّف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت، وهي (ر، ذ؛ هو) غير الملازمة التي ادَّعاها المستدل، فيصير الكلام (ض، ز: - الكلام) أجنياً عن البحث خارجاً عن التوجيه، والظاهر أنَّ مقصود هذا القائل أنَّ المراد أنَّ المتحقق نقيض المقدم وهو الفرق، وهو لا يستلزم ثبوت الإمكان، فليس كلامه منعاً للملازمة بل منعاً لثبوت المقدم وقولاً بتحقيق نقيضه، إلا أنه زاد عليه أنه لا يستلزم مدعى الخصم هذا، وحينئذٍ يرد عليه أنَّ دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة، بل صريحها مجرد أنَّ الفرق لا يستلزم الثبوت، والظاهر على هذا التوجيه أن يقال: و فرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، فلا يلزم ثبوته (الدواني).

(و الوجوب شامل للذاتي) أي: الذي استند إلى الذات من غير التفات إلى أمر آخر، (و غيره) أي: الذي حصل للذات باعتبار غيره.

(و كذا الامتناع) شامل للامتناع بالذات و الامتناع بالغير.

(و معروض ما بالغير منهما ممكن) أي: الوجوب بالغير و الامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن بالذات، دون الواجب بالذات و الممتنع بالذات؛ فإن الممكن إذا وُجد علقته عرض له الوجوب بالغير، و إذا عُدِم علقته عرض له الامتناع بالغير.

و أما الواجب بالذات فيمتنع أن يعرض له الوجوب بالغير، و إلا توارد علشان - أعني: الذات و الغير - على معلول واحد شخصي<sup>١</sup> هو وجوب ذلك الواجب.

و يمتنع أيضاً أن يعرض له الامتناع بالغير، و إلا لكان موجوداً و معدوماً معاً في حالة واحدة، و هو محال.

و كذا الممتنع بالذات لا يمكن أن يعرض له الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير، بعين ما ذكر في الواجب.

(و لا ممكن بالغير؛ لما تقدّم في القصة الحقيقية) من امتناع انقلاب أحد الأقسام الثلاثة إلى الآخر؛ فإنه لو كان ممكن<sup>٢</sup> بالغير فهو إما واجب بالذات أو ممكن بالذات أو ممتنع بالذات؛ لضرورة الحصر، و الأقسام بأسرها باطلة، و إلا يلزم الانقلاب، أما على تقدير كونه واجباً بالذات أو ممتعاً بالذات فظاهر، و أما على تقدير كونه ممكناً بالذات فلأنّ الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه، فلو كان ممكناً بالغير فإذا قطع النظر عنه ارتفع عنه<sup>٣</sup> إمكانه، فلا يكون ممكناً بالذات، بل واجباً أو ممتعاً بالذات، و يلزم الانقلاب.

١. ث: + «و».

٢. ث، ز، خ، ج: «ممكن».

٣. ت، خ، ج: - «عنه».

أقول: فيه بحث؛ لأنه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع إمكان الممكن بالغير<sup>١</sup>، بل إنّما يلزم من ارتفاع الغير، و لعلّ ذلك الغير لا يرتفع، فلا يرتفع إمكان الممكن بالغير، فلا يلزم الانقلاب. لا يقال: يجوز أن يرتفع ذلك الغير، فيجوز أن يرتفع إمكان الممكن بذلك الغير، فيجوز الانقلاب المحال، لكن إمكان المحال محال كنفسه.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون ذلك الغير واجباً<sup>٢</sup>، فلا يمكن ارتفاعه المُفضي إلى ارتفاع الإمكان المفضي إلى الانقلاب.

قيل: لو سلّم، كان اللازم ارتفاع إمكانه الحاصل من الغير، لا ارتفاع إمكانه المستند إلى ذاته. أقول: فيه بحث؛ لأنّ استواء الوجود و العدم بالقياس إلى ذات واحد<sup>٣</sup> لا يتصوّر فيه تعدّد أصلاً<sup>٤</sup>،

١. قوله: لأنه لا يلزم من قطع النظر عن الغير إمكان ارتفاع الممكن. أقول: الظاهر أنّ مراده أنّه على تقدير انتفاء الغير يرتفع إمكانه و مثل هذه المسامحة ليس عزيزاً في كلامهم (الكلام) (الدواني).
٢. قوله: لأنّا نقول: يجوز أن يكون ذلك الغير واجباً. أقول: أنت خير بأنّ امتناع الانفكاك حينئذ يكون بالغير، و يكون بالنظر إلى ذات الممكن ممكناً، هذا خلف (الدواني).
٣. ث، خ: «واحدة».

٤. قوله: أقول: فيه بحث لأنّ استواء الوجود و العدم بالقياس إلى ذات واحد لا يتصور فيه التعدد أصلاً. أقول: ذكر السيّد قدّس سرّه هذا في إثبات أصل المدعى و لم يلتفت إلى ذكره في رفع الاعتراض عن الوجه الأول، نظراً إلى أنّه يكفي في إثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب، فالأولى أن يتمسك به ابتداءً، و لم يُرد أنّ هذا الاعتراض لا مدفع له، بل حيث قال: الأولى، و لم يقل: الصواب، فقد أشعر بأنّه يمكن دفعه، إلا أنّه لما كان فيه تكلف و تطويل بلا طائل له لم يلتفت إلى ذكره صريحاً، بل أوما إليه إيماء لطيفاً، و الشارح (ض، ذ: + سلّمه الله) لم يأخذ كلامه على هذا الوجه، فرماه في الحاشية بالذهول عن أنّ عدم تعدد الاستواء يدفع هذا الاعتراض، و تعجب من ذلك، و أنا أقضى المعجب من الشارح كيف ذهّل عن ذلك و جوّز نسبة مثل هذا الذهول إليه قدّس سرّه. ثمّ إنّ غير «الأولى» إلى «الصواب» مع أنّ «الأولى» هو اللائق بسياق كلامه؛ لأنّه لما تمّ الوجه السابق لم يكن خلاف الصواب، و لو تناكس كلامهما في لفظ الأولى و الصواب لكان لكلام الشارح وجه، فتدبر (ر، ذ: فتأمل) (الدواني).

كما يظهر بالتأمل الصادق. فالصواب<sup>١</sup> أن يقال: ما ثبت للشيء نظراً إلى ذاته لا يثبت له بالنظر إلى غيره، فاستواء الوجود والعدم بالقياس إلى ذاته لما كان ثابتاً له لذاته، لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير، وإلا توارد علتان على معلول واحد شخصي<sup>٢</sup>؛ إذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر

١. أ، ث: «الأولى».

٢. قوله: وإلا توارد علتان على معلول واحد شخصي. أقول: لم لا يجوز أن يكون استقلال الذات في علة الاستواء - بل أصل علة - مشروطاً بانتفاء الغير، فإذا وجد ذلك الغير لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة أصلاً، فلا يلزم توارد علتين المستقلتين كما في إعدام أجزاء المركب؛ فإن كلاً منهما (ض، ز: منها) علة مستقلة عند الانفراد، وإذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الآحاد. والحق أن هذه المطلب أجلى من هذه المقدمات كما يظهر بالتأمل الصادق. فإن قيل: فحينئذ لا يكون ممكناً ذاتياً؛ لأن إمكانه مستند تارة إلى الذات بشرط انتفاء الغير وأخرى إلى الغير، فلا يزال للغير مدخل في إمكانه، وإذا لم يكن ممكناً ذاتياً كان إما واجباً بالذات أو متمتعاً بالذات، وقد تبيين بطلانهما، وإثبات الكلام في الممكن الذاتي. لا يقال: انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة للإمكان لا لنفس الإمكان؛ فإنه متحقق سواء وجد الغير أو انتفى، فنسبته إلى وجوده وعدمه على سواء، فلا يتوقف على شيء منهما. لأننا نقول: إذا لم يكن للغير - وجوداً وعدمًا - مدخل في علة الإمكان كان الذات مطلقاً علة تامة، فلا يكون علة التامة مشروطة بعدمه، وهو ظاهر. وأيضاً: فلا يكون ممكناً بالغير؛ إذ لا مدخل للغير في إمكانه. ومن هاهنا يلوح أن ما قيل في الأعدام ليس كذلك، بل الحق (ز، ر: + أن علة عدم المعلول) عدم أحد علله، وهو أمر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وإن تعدد أفرادها، لكنها ليست عللاً بخصوصها، بل العلة هي القدر المشترك. قلت: إن أريد (ض: أراد) بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته ولا ضروري عدم لذاته، فهو أعم من أن يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولاً لذاته أو لغيره، فعلى تقدير أن يكون معلولاً لغيره لا يلزم الانقلاب؛ لأنه ليس داخل في الواجب لذاته والممتنع لذاته، وإثبات يلزم لو ثبت أن الشيء لا بد أن يكون أحد طرفي النسبة ضرورياً له بحسب ذاته أو يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولاً لغيره، وإن أريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصر المواد في الثلاث؛ إذ يصير هكذا: الشيء إما أن يكون وجوده ضرورياً له بحسب ذاته أو عدمه ضرورياً له كذلك، أو يكون ذاته علة لسلب الضروريتين الذاتيتين، ولا شك في تجويز العقل أن يكون سلب الضروريتين معلولاً لغيره. و

إلى شيء واحد، كما يظهر بالتأمل الصادق<sup>١</sup>.

فإن قيل: لم يلزم من طريان الوجوب أو الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب، ولزم من طريان الإمكان بالغير على الواجب بالذات أو الممتنع بالذات الانقلاب؟

قلنا: الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم، وكلّ منهما بالنسبة إليه على السواء، فإذا وُجد علّة أحد الطرفين فوجب أو امتنع به، لم يصّر الممكن بالذات غير ممكن بالذات؛ فلم يلزم

من هاهنا يعلم أنّه يمكن أن يمنع ابتداء لزوم توارد العلتين؛ إذ لم يثبت كون الذات علّة بعد، ويمكن إثباته بأنّه لو كان الإمكان معلولاً لغيره لكان هو بحسب ذاته جازماً أن يكون ممكناً وأن يكون واجباً لذاته أو متمتعاً لذاته، وهو محال؛ لأنّ إمكان كونه واجباً لذاته أو متمتعاً لذاته مشتمل على التناقض. وأيضاً يكون على تقدير عدم تأثير الغير فيه واجباً بذاته أو متمتعاً بذاته وكلاهما مستحيلان؛ لأنّ سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته، ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو متمتعاً بذاته. هذا، والأشبه أنّ المصنّف بعد ما حقّق أنّ الشيء قد يكون واجباً لغيره أو متمتعاً لغيره مع أنّه ليس كذلك بحسب الذات، بيّن أنّ مثل ذلك لا يجوز في الإمكان، بأن يكون بشرط كونه على حال من أحواله ممكناً وبدونه متمتعاً أو واجباً، على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلّة أو المعلول أو انتفائهما واجباً أو متمتعاً وبدونهما ممكناً، ولا خفاء في انتفاء الإمكان الغيري على هذا الوجه؛ فإنّ ما يفرض بشرط كونه بشرط ما ممكناً فهو لا بدّ أن يكون ممكناً في ذاته؛ إذ لو لم يكن ممكناً في ذاته لم يكن بحسب حال من أحواله ممكناً، وإلا لزم الانقلاب. فإن قلت: إذا اعتبر الواجب من حيث الإضافة إلى ممكن لكونه (ر، ز، ذ: ككونه) مبدأ زيد مثلاً، كان بهذا الاعتبار ممكناً مع أنّه واجب بذاته، فقد تحقّق الإمكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقّق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات. قلت: ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته، ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باقي على وجوده الذاتي؛ فإنّ الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته، نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به، وهو غير واجب بذاته، فما هو واجب بذاته لم يصّر ممكناً بالغير، بخلاف الممكن إذا صار واجباً أو متمتعاً لغيره؛ فإنّ الممكن المأخوذ مع وجود العلّة مثلاً يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر إلى ذاته، فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجباً لغيره، فتأمل في أطراف الكلام تحط بحقيقة المقام (ر، ذ: بحقائق المقام) (الدواني).

١. ت: - إذ لا تعدّد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر إلى شيء واحد، كما يظهر بالتأمل الصادق.

الانقلاب، و أما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات، فلو طرء عليه الإمكان بالغير، لما بقي الوجود واجباً، وإلا لم يطرء عليه الإمكان، وإذا لم يبق الوجود واجباً فقد زال مقتضاه، فيلزم الانقلاب، وكذا القول في الامتناع.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن لا يكون الوجود واجباً بالنظر إلى الغير، ويكون واجباً بالنظر إلى الذات؟

قلنا: لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر إلى الغير، فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير، فيلزم الانقلاب.

وحاصل الكلام أن الإمكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي<sup>١</sup>، فلو طرء عليه لزال الوجوب و لزم الانقلاب، وكذا الكلام في الامتناع، و أما الوجوب بالغير و الامتناع بالغير فلا يتافيان الإمكان الذاتي، فلا يلزم من طريانهما عليه<sup>٢</sup> زوال الإمكان، و لا يلزم الانقلاب.

أقول: الحق أنه إن أريد بالإمكان بالغير - قياساً على الوجوب بالغير<sup>٣</sup> و الامتناع بالغير - أن لا

١. أ: «ممكن».

٢. ج: «بالذات».

٣. ث، خ، ج: - «عليه».

٤. قوله: و الحق أنه إن أريد بالإمكان بالغير قياساً على الوجوب بالغير. أقول: الوجوب ضرورة الوجود و الامتناع ضرورة العدم و الإمكان لا ضرورتهما، فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود و الامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم، فيكون الإمكان بالغير بالقياس إليهما اقتضاء الغير لضرورتهما، و ذلك ظاهر. و الشارح أهمل معنى الضرورة، و فسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود، و الامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم، ثم قاس الإمكان بالغير عليهما فجعله (ر، ذ: و جعله) لا اقتضاء الغير الوجود و العدم، و ليس كذلك على ما عرفت. نعم القياس على الإمكان بالذات يقتضي أن يكون معناه ما ذكره؛ فإن الإمكان بالذات هو أن لا يقتضي الذات وجوده و لا عدمه، لا أن يقتضي لضرورتهما، و إلا لكان مستع الطرفين لذاته. ثم لا يخفى أن المقصود بالإمكان بالغير هاهنا هو المعنى الأول، فلا حاجة إلى الكلام الطويل الذيل المبتي على المعنى الثاني؛ بل هو الإمكان بالقياس إلى الغير، لا الإمكان بالغير كما أشرنا إليه من قبل (الدواني).

يقتضي الغير وجود الماهية و لا عدها - كما أنَّ الوجوب بالغير أن يقتضي الغير وجودها، و الامتناع بالغير أن يقتضي الغير عدها - فلا شكَّ أنَّه لا ينافي الوجوب الذاتي و لا الامتناع الذاتي، فلا يلزم من طريان الإمكان بالغير زوالهما حتَّى يلزم الانقلاب؛ فإنَّ عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها، بل الماهية إذا اقتضت وجودها يلزم أن لا يقتضيه غيرها، و إلا لكان واجباً بالغير أيضاً، و قد مرَّ إنَّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير.

و كذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها، بل يلزمه؛ لأنَّ<sup>١</sup> الماهية إذا اقتضت عدها يلزم أن لا يقتضيه غيرها، و إلا لكان متمتعاً بالغير أيضاً، و قد مرَّ أنَّ المتمتع بالذات لا يكون متمتعاً بالغير.

إنَّما الكلام في اجتماعه مع الإمكان الذاتي، فنقول: إن أريد بالغير غير الماهية مطلقاً، فلا يمكن اجتماع الإمكان بالغير مع الإمكان الذاتي<sup>٢</sup>؛ لأنَّ الممكن إما موجود فيكون واجباً بالغير، أو<sup>٣</sup> معدوم فيكون متمتعاً بالغير، فلا يكون ممكناً بالغير.

و إن أريد بالغير الغير المعين، فيحتمل أن يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجباً بالغير، أو يقتضي عده فيكون متمتعاً بالغير، أو لا يقتضي ذلك الغير وجوده و لا عده فيحينئذٍ يكون ممكناً بالغير.

و إن أريد بالإمكان بالغير أن يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية إلى الوجود و العدم، فلا كلام في أنَّه ينافي الوجوب الذاتي و الامتناع الذاتي أيضاً؛ فإنَّه ظاهر لا ستره فيه، فلا يكون الواجب بالذات ممكناً بالغير، و كذا المتمتع بالذات لا يكون ممكناً بالغير، و الممكن بالذات أيضاً لا يكون ممكناً بالغير<sup>٤</sup>؛ لما بيَّنا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد.

١. ت، ز - ويلزمه؛ لأنَّ.

٢. خ؛ وبالذات.

٣. أ، ث؛ هو إجماع.

٤. ج - هو الممكن بالذات أيضاً لا يكون ممكناً بالغير.



(و عروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهية و علّتها، و عند اعتبارهما) أي الوجود و العدم، (بالنظر إليهما) <sup>١</sup>، أي الماهية و علّتها، (يثبت ما بالغير) أي: الوجوب و الامتناع بالغير. يعني: أنّ الإمكان إنّما يعرض للماهية من حيث هي، لا مأخوذة مع وجودها و لا مأخوذة مع عدمها، و كذا غير مأخوذة مع وجود علّتها و عدمها؛ فإنّ الإمكان نسبة بين الماهية من حيث هي و بين الوجود و العدم. أما إذا أخذت الماهية مع الوجود فإنّ نسبتها حينئذٍ يكون إلى الوجود بالوجوب، لا بالإمكان، و يسمّى ذلك وجوباً لاحقاً، و إذا أخذت مع العدم يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لا بالإمكان، و يسمّى ذلك امتناعاً لاحقاً، و كلاهما يسمّى: ضرورة بشرط المحمول.

و إذا أخذت الماهية مع وجود علّتها كانت واجبة ما دامت العلّة موجودة، و يسمّى ذلك وجوباً سابقاً، و إذا أخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعة ما دامت العلّة معدومة <sup>٢</sup>، و يسمّى ذلك امتناعاً سابقاً.

فكلّ موجود ممكن مخوف بوجوبين: سابق و لاحق، و كلاهما وجوب بالغير، و كلّ معدوم ممكن مخوف بامتناعين: سابق و لاحق، و كلاهما امتناع بالغير.  
(و لا منافاة بين الإمكان الذاتي <sup>٢</sup> و الغيري <sup>١</sup>) أي: الوجوب بالغير و الامتناع بالغير؛ لما مرّ بيانه آنفاً <sup>١</sup>.

١. قوله: و عند اعتبارهما أي: الوجود و العدم بالنظر إليهما. أقول: فيه بحث، لأنّه قد صرح هاهنا بأنّ الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير، و لا شكّ أنّه يشمل الواجب بالذات أيضاً إذا اخذ مع الوجود، و قد صرح بذلك فيما بعد بقوله: لا يخلو عنه قضية فعلية، فيلزم أن يكون الواجب بالذات واجباً بالغير، و هو يناهني قوله: و معروض ما بالغير منهما ممكن، فلا بدّ من تخصيص ما بالغير بالسابق إمّا مطلقاً، أو حيث حكم باستلزامه للإمكان، و الثاني أظهر، كيف لا، و اللاحق لو لم يكن بالغير - و ظاهر أنّه ليس بالذات - لزم الوساطة بين الذاتي و الغيري (الدواني).

٢. ز: - و يسمّى ذلك وجوباً سابقاً. و إذا أخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعة ما دامت العلّة معدومة.

٣. س، ش: - «الذاتي».

٤. ج: «كما هو يتّاه آنفاً».

(و كلّ ممكن العروض ممكن<sup>١</sup> ذاتي) أي: كما أنّ الوجود إمّا وجود الشيء في نفسه، كوجود الجسم مثلاً، و إمّا وجوده لغيره، كوجود السواد للجسم مثلاً، كذلك الإمكان إمّا إمكان وجود الشيء في نفسه، و إمّا إمكان وجوده لغيره.

و المدعى أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حدّ ذاته؛ إذ لو كان ممتنع الوجود في حدّ ذاته لامتنع وجوده لغيره، و لو كان واجب الوجود في حدّ ذاته لما أمكن حلوله في غيره، فظهر أنّ إمكان وجود شيء لآخر فرع لإمكان وجوده في نفسه.

أقول: هذا مخالف لما تفوّز من أنّ وجود شيء لآخر في الخارج، و إن اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج، لكنّه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه؛ فإنّ العمى مثلاً موجود لزيد في الخارج مع أنّه غير موجود فيه، فليس كلّ ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود<sup>٢</sup> في نفسه، كالعمى مثلاً؛ فإنّه ممكن الوجود لزيد في الخارج، و إن لم يكن ممكن الوجود في نفسه.

و يمكن أن يقال: ليس مراد المصنّف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على أيّ وجه كان، بل هو ممكن الحلول في شيء آخر، إمّا حلول الأعراض في محالّها أو حلول الصور في موادّها.

(و لا عكس) أي: ليس كلّ ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر؛ فإنّ الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته و ممتنع الوجود لغيره، كالمفارقات؛ فإنّها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الأعراض في موضوعاتها؛ لأنّها جواهر، و لا حلول الصور في هيولياتها<sup>٣</sup>؛ لأنّها مجرّدة<sup>٤</sup>.

١. س، ش: - «ممكن».

٢. ج: - «آخر ممكن الوجود».

٣. ج: «هيولياتها».

٤. قوله: و لا حلول الصور في هيولياتها لأنها مجرّدة. أقول: البرهان إنّما قام على وجود جواهر مجرّدة عن الموادّ الجسمانيّة لا عن مطلق المحل؛ إذ لم يقدّم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في

## احتياج الممكن إلى المؤثر

(و إذا لحظ<sup>١</sup> الدهن الممكن موجوداً طلب العلة؛ وإن لم يتصور غيره).  
 اختلفوا<sup>٢</sup> في أن علة افتقار الممكن إلى المؤثر ما ذا؟ فذهب الجمهور إلى أنها الإمكان، و  
 جماعة من المتكلمين إلى أنها الحدوث، وقيل: الإمكان مع الحدوث شرطاً، وقيل شرطاً<sup>٣</sup>.  
 واختار المصنف مذهب الجمهور، واحتج عليه بأن العقل إذا لاحظ<sup>٤</sup> كون الشيء بحيث  
 يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، حكم بأنه لا يرجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمر  
 مغاير للممكن، يرجح أحدهما على الآخر، وهو العلة، سواء لاحظ في تلك الحالة أمراً آخر<sup>٥</sup> غير  
 هذا التساوي؛ مثل كون وجوده مسبوقاً بعدمه، أو لم يلاحظ.  
 ولا يتوهم من هذا الكلام أن المقصود إثبات أن الإمكان علة للتصديق بحاجة الممكن إلى  
 المؤثر، لا أنه علة لها بحسب نفس الأمر، بل المقصود أن العلم بإمكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره  
 إلى المؤثر، فيقتضي أن يكون الإمكان علة للافتقار.

بعض، بل ذلك محتمل كما هو المشهور، وينقله الشارح عن الإمام في تقسيم الجواهر، فالتجرد لا  
 يناهض حلولها في المحل مطلقاً. والأولى التمثيل بالهيولى والأجسام؛ فإنها ممكنة في ذاتها غير ممكنة  
 الحلول في غيرها، وكذا المحل الأخير والمركب من الحال، وذلك المحل في الجواهر المجردة  
 على تقدير جواز الحلول فيها، وسيجي لهذا المقام تحقيق، فانتظره (الدواني).  
 ١. أ: «لاحظ».

٢. انظر: الأربعين في أصول الدين ١: ١٠١ تلخيص المحصل: ١٢٠ شرح المقاصد ١: ٤٩٠.

٣. ج: «ما هي».

٤. خ، ت: - «و قيل شرطاً».

٥. ذ، ر، ز: «الحظ».

٦. خ: + «مغاير للممكن».

واعترض عليه: بأن العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلّة أو بمعلول آخر لها<sup>١</sup>.  
والجواب: أنّه يجب العلم بأنّ الأوساط ملزوم للأكبر؛ ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلّية،  
فالمعلول لما جاز أن يكون له علل متعدّدة لم يصلح لأن يستدلّ بوجوده على وجود واحد من  
عله، وأما أحد معلولي علّة بالنسبة إلى معلولها الآخر فإنّما يعلم كونه ملزوماً للآخر بعد أن يعلم أنّه  
صدر عن علّة الآخر؛ إذ يجوز أن يكون لكلّ منهما علل متعدّدة، فيجوز أن يصدر أحدهما عن  
علّة و الآخر عن علّة أخرى، و حينئذٍ لا لزوم بينهما.

لا يقال: بعد العلم بتحقيق العلّة فالاستدلال بالعلّة على المعلول، لا بأحد المعلولين على الآخر.  
لأنّا نقول: قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها<sup>٢</sup> يتّأ لا يحتاج إلى وسط، و لزوم بعضها خفياً  
لا يتوضّل إليه إلاّ ببعض الآخر اليّين لزومه.

فتقرّر أنّ مجرّد العلم بوجود أحد المعلولين من غير انضمام أمر آخر إليه لا يستلزم العلم  
بوجود معلول آخر، لكن مجرّد العلم بالإمكان يستلزم العلم بالافتقار، فعلمنا أنّهما ليسا معلولي علّة  
واحدة.

على أنّا نقول: البديهة تشهد بأنّ افتقار الممكن إمّا لإمكانه أو لحدوثه، على معنى أنّ علّة  
الافتقار ليست خارجة عنهما، فلما استلزم العلم بالإمكان وحده العلم بالافتقار، علّم أنّه العلّة، و أنّ

١. - أو بمعلول آخر لها. خ، هامش ج: + و أجب بأنّ العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود  
العلّة المعيّنة، بل بوجود علّة ما. و أيضاً: كون الإمكان معلولاً للافتقار ظاهر البطلان، و كونهما معلولي  
علّة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرّد العلم بالإمكان.

٢. قوله: لأنّا نقول: قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها. أقول: الظاهر أن يبدل (ض، ز: تبدل) اللزوم  
بالاستلزام لأنّ الاستدلال بأحد المعلولين على آخر بواسطة العلّة (ض: العلّة) يتوقف على استلزامه لها  
لا لزومه لها، كما لا يخفى. ثمّ أقول: إذا جاز كون بعض المعلولات مستلزماً لعللها لزوماً يتّنا فيستلزم  
العلم بذلك البعض من غير ضميّة العلم بتحقيق تلك العلّة، فيجوز أن يكون الإمكان معلولاً للافتقار و  
مستلزماً له باللزوم اليّين، فيستلزم العلم به العلم بالافتقار، فلا يتمّ الاستدلال على كون الإمكان علّة  
للافتقار بما ذكره (الدواني).

الحدوث ليس معتبراً في العلية، لا استقلالاً ولا جزءاً ولا شرطاً.  
أقول: الأولى في إثبات هذا المطلب أن يقال: إنَّ العقل يحكم بأنَّ الممكن ينساوي<sup>١</sup> طرفاً وجوده و عدمه، فاحتاج إلى مرجح يرجح أحد طرفيه المتساويين على الآخر. والحكم بأنَّ أحد المتساويين لا يرجح على الآخر إلا برجح ضروريً يجزم به الصياني، بل هو مركز في طبائع اليهانم، ولذلك نراها تتفر من صوت الخشب<sup>٢</sup>.

و هذا الترتيب العقلي - الذي هو مؤدَّى لفظة الغاء بين الإمكان والحاجة - هو المراد بالعلية، فالإمكان علة للحاجة في نفس الأمر.

(و قد يتصور وجود الحادث و لا يظليها<sup>٣</sup>). أراد إبطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث، يعني: أنا نتصور حدوث الممكن، و لا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر ما لم نلاحظ إمكانه، حتَّى لو فرض حادث واجب بالذات - وإن كان محالاً - يحكم<sup>٤</sup> باستفائه عن المؤثر.

(ثمَّ الحدوث كيفية الوجود، فليس علة لما تقدم<sup>٥</sup> عليه بمراتب).

هذا إبطال لمذهب المخالفين بأسرها. و تقريره: أنَّ الحدوث<sup>٦</sup> كيفية الوجود؛ لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة؛ لأنَّ الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه، كما في الواجب و الممتع، و الحاجة متأخرة

١. ت، ج: «يساوي». خ: «تساوي».

٢. قوله: و لذلك نراها تتفر من صوت الخشب. أقول: فإنه يدل (ض: دل) على أنه ارتكز في طبعها أن حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده و هو الخشب؛ إذ لو جاز عندها ترجيح أحد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب، بل بدون ما يقتضيه مطلقاً، فلم يستلزم (ر، ذ: فلا يستلزم) وجود الصوت عندها وجود الخشب، فلم تتفر (الدواني).

٣. س، ش: «فلا يظليها».

٤. أ، ت، ث، ج، ذ، ر: «لا يحكم».

٥. س، ش: «يتقدم».

٦. ر: «- كيفية الوجود؛ لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخر عن الوجود».

عن علّتها، فيلزم على تقدير كون الحدوث علّة للحاجة أو جزءاً لها أو شرطاً لها<sup>١</sup> تقدّمه على نفسه بمراتب أربع - على التقدير الأول والثالث - و<sup>٢</sup> خمس على التقدير الثاني؛ لأنّ جزء العلّة متقدّم عليها.

و عورض بأنّ الإمكان<sup>٣</sup> صفة للممكن بالقياس إلى الوجود، فيكون متأخراً عن الوجود، فلا يكون علّة للافتقار المتقدّم عليه بمراتب.

اجيب: بأنّ الإمكان<sup>٤</sup> متأخّر عن الماهية نفسها و عن مفهوم الوجود أيضاً؛ لكونه كيفية للنسبة بينهما، لكنّه ليس متأخراً عن كون الماهية موجودة، ولهذا توصف الماهية و وجودها بالإمكان قبل اتصافها بالوجود، و أمّا الحدوث فلا توصف به الماهية<sup>٥</sup> و لا وجودها إلا حال كونها موجودة،

١. ت، خ، ج: - «لها».

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «و».

٣. قوله: و عورض بأنّ الإمكان. أقول: الظاهر أن يقول: نوقض؛ فإنّه لا يدل على نقيض هذا المدعى، بل على نقيض مدعى آخر لهم؛ فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عندهم (الدواني).

٤. قوله: و اجيب بأنّ الإمكان. أقول: تحقيقه أنّ الحدوث كيفية النسبة الفعلية، فيتأخّر عن الاتصاف بالفعل، بخلاف الإمكان؛ فإنّه كيفية النسبة مطلقاً. فإن قلت: النسبة الفعلية أيضاً ممكنة. قلت: نعم لكن لا يتوقّف اتصافها بالإمكان على تحققها بالفعل، بخلاف اتصافها بالحدوث (الدواني).

٥. قوله: و أمّا الحدوث فلا توصف به الماهية. أقول: هذا إنّما يتمّ إذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علّة للحاجة و يستبعد أن يقول به (ر، ذ: يقوله) عاقل، أمّا لو أرادوا أنّ علّة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثاً فلا؛ لأنّ هذه الحيثية لا تتأخّر عن الوجود، فلا يلزمهم تقدّم الشيء على نفسه، و ما قيل من أنّه إذا فسر الحدوث بذلك يلزم أن يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثاً كما كان ممكناً هذا خلف. فأقول: مندفع بأنّه إنّما يلزم جواز إطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة و لا فساد فيه، و لا يتوهم أنّ ذلك اصطلاح جديد، بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي، نظير ذلك أنّ قدماً الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع، ثمّ فسر المتأخرون مفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع، و ليس هذا اصطلاحاً جديداً في الموجود. على أنّه يمكن أن يقال: المراد بالحدوث الحدوث (ض: بالحادث الحادث) بالقوة، فيندفع هذا التوهم رأساً، فتأمل (الدواني).

ولا شك في تأخره عن الإيجاب ولهذا صح أن يقال: أوجد، فحدث. فبذلك<sup>١</sup> يتم المطلوب؛ سواء قلنا بتأخره عن الوجود أيضاً أو لا.

(<sup>٢</sup> ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته). يعني: لا يجوز أن يكون أحد طرفي الممكن راجعاً على الطرف الآخر، رجحاناً ناشئاً عن ذات الممكن، غير متبهِ إلى حدِّ الوجوب<sup>٣</sup> أو الامتناع، حتى يجوز أن يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج إلى غيره، فينشدُ باب إثبات الصانع.

أقول: لأنه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظراً إلى ذات الممكن، لم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً، ولو جاز وقوعه نظراً إلى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظراً إلى ذاته؛ إذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان، لكنه لا يجوز؛ لمتناقضته مقتضى ذات الممكن<sup>٤</sup>،

١. ث، ت، ج: أو بذلك.

٢. س، ش: + أو الحكم باحتياج الممكن ضروري.

٣. س: لا تتصور.

٤. أ، ث، ج، خ، ر: الواجب.

٥. قوله: لكنه لا يجوز لمتناقضته مقتضى ذات الممكن. أقول: هذا إنما يتم إذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب، (ر، ذ: + و) أما إذا كان اقتضائه له (ر، ذ: - له) على سبيل الرجحان أيضاً فلا؛ لأنَّ الخصم لا يُلَمُّ أن ما ينافي مقتضى (ر، ز، ذ: + ما يقتضي) ذات الممكن أولويته ممتنع بالنظر إليه؛ فإنَّ أصل النزاع إنما هو في جواز اقتضاء الممكن أولوية أحد الطرفين مع عدم (ر، ذ: + اعتبار) امتناع الطرف الآخر. فيقول الخصم: لِمَ لا يجوز أن يكون اقتضائه لتلك الأولوية على سبيل الأولوية، وهكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار، وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظراً إلى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر؛ لأنَّ الطرف الراجح في كلِّ مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة إلى الممكن لا واجب، فلا ينفيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازاً مرجوحاً، فتأمل. وأقول في إثبات هذا المطلوب ما يقتضي رجحان طرف، فهو (ر، ذ: و هو) بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضاييف بين الراجحية والمرجوحية، و مرجوحية (ف: المرجوحية) تستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح، و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات، فتدبر (الدواني).

و هو رجحان الطرف الراجح.

و استدللّ بأنّه لو تحقّق أولوية أحد الطرفين لذاته، فإن لم يمكن<sup>١</sup> طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعاً، فيكون الطرف الراجح واجباً، وقد فرضناه ممكناً، وإن أمكن طريان الطرف الآخر فإمّا لا بسبب<sup>٢</sup>، فيلزم ترجّح المرجوح بلا سبب أو بسبب<sup>٣</sup>، فإن لم يصر ذلك الطرف أولى به لم يكن السبب سبباً، وإن صار يلزم مرجوحية الطرف الأولى لذاته<sup>٤</sup>، فيزول ما بالذات، و هو ممتنع.

و اعترض عليه: أمّا أولاً فبأن قيل: المفروض هو أنّ ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحاناً غير متّهِ إلى حدّ الوجوب، و مع ذلك يجوز أن يكون ذلك الرجحان المستند إلى الذات مقتضياً للوجوب، فيكون الراجح واجباً من حيث إنّهُ راجح، و المرجوح ممتنعاً من حيث إنّهُ مرجوح، فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب و الامتناع. و الخلف إنّما يلزم أن لو اقتضاهما الذات بانفراده، و لا شكّ أنّ اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له، فلا خلف و لا محذور أصلاً.

فإن قلت: إذا كانت الذات مع الرجحان المستند إليه مقتضياً لوجوب الوجود، كان الذات واجباً لا ممكناً، و قد فرضناه ممكناً، هذا خلف.

قلت: الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، و هاهنا قد وجب وجوده لا<sup>٥</sup> مع الالتفات<sup>٦</sup> إلى غيره، و هو الرجحان الناشي من الذات من

١. ز: ولم يكن.

٢. ث: لا لسبب. ج: لا عن سبب.

٣. خ: أو لسبب.

٤. أ، ر: - لذاته.

٥. ث: - ولا.

٦. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: التفات.



حيث هي، فلا يلزم أن يكون واجباً.

و أجيب: بأن الذات مع الرجحان المتد إليه إذا كان مقتضياً لوجوب الوجود، كان الذات مبدءاً لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً<sup>١</sup>، ولا نغني بالواجب إلا هذا، واعتبار تلك الوسطة المتدة إليه بذاته<sup>٢</sup> لا يقدح في ذلك، نعم لو لم تكن مستدة إليه لكانت قاذحة فيه. و ما قيل: من أن الواجب<sup>٣</sup> ما يجب له الوجود من غير التفات إلى غيره، فقد أريد به غير يكون الالتفات إليه قاذحاً في كون الذات مبدءاً لاستحالة انفكاك الوجود عنه؛ فإن ما لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا بلغت فيه إلى غيره أصلاً.

و أما ثانياً فبان قيل: إن السبب إنما يجعل مية أولى إذا كان السبب واقعاً؛ إذ لو اقتضى ذات السبب- مع قطع النظر عن وقوعه- أولوية السبب، لكان كل واحد من طرفي الممكن أولى في زمان واحد؛ إذ لا بد من احتياجهما إلى سبب، و ذلك محال. و حينئذ نقول: جاز أن لا يقع سبب الطرف المرجوح أصلاً، فلا يصير المرجوح أولى، فلا تزول الأولوية المستدة إلى الذات.

لا يقال: يكفينا إمكان وقوع السبب، فإنه يستلزم إمكان زوال ما بالذات، و هو محال. لأننا نمنع إمكان سبب الممكن؛ فإنه كما جاز أن تكون علّة الممكن واجبة بالذات، كالعلّة الأولى و الموجودات الممكنة المستدة إليها، جاز أن تكون علّة الممكن متمتعة بالذات كعدم العلّة الأولى و عدم معلولها؛ فإن عدم العلّة علّة لعدم المعلول كما مر.

و أجيب: بأن الطرف المرجوح إذا كان ممكناً كان له سبب قطعاً، سواء كان ممكناً أو متمتعاً، فتوقف أولوية الطرف الراجع على عدم ذلك السبب، فلا تكون مستدة إلى الذات وحدها، و

١. ث: - قطعاً.

٢. ث، ت، خ، ج: «لذاته».

٣. قوله: و ما قيل من أن الواجب. أقول: لا حاجة إلى هذا التكلف؛ فإن معنى قولهم: ما يجب له الوجود من غير التفات إلى غيره، أن يكون هو وحده مستلزماً للوجود، و ذلك لا ينافي الوسطة في اللزوم (الدواني).

المقدّر خلافه.

أقول: وأنت خير بأن<sup>١</sup> هذا الجواب - في التحقيق - تسليم للاعتراض و تغيير للدليل، فالأولى أن يجاب<sup>٢</sup> بأن الطرف المرجوح لما كان جازي الوقوع بالنظر إلى ذات الممكن، كان سببه أيضاً - وإن كان ممتعاً في حد ذاته - جازي الوقوع بالنظر إلى ذات الممكن؛ إذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضياً لعدم الطرف المرجوح، فلم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً. وإذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر إلى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح، أعني: مرجوحية الطرف الأول، فيجوز أن يزول ما كان مقتضياً لذات الممكن، هذا خلف.

قيل: ولو سلم أنه يجوز رجحان أحد طرفيه على الآخر لذاته لا إلى حد الوجوب، لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف؛ إذ لو كفى فلا يخلو من أن يمتنع وقوع الطرف المرجوح أو لا، فإن امتنع يلزم خلاف المفروض، وإن لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح

١. ت: - هو أنت خير بأن.

٢. قوله: فالأولى أن يجاب. أقول: يرد عليه مثل ما أورد (ض: يرد؛ ر: ورد) على الوجه الذي اخترعه؛ لأن اقتضاء عدم الطرف المرجوح إنما ينافي الإمكان إذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب، بأن يكون عدمه واجباً بالنظر إليه؛ أما إذا كان مقتضياً له على سبيل الأولوية - بأن يكون أولى بالنظر إليه - فلا، بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحاً بالنظر إليه، وذلك لا ينافي المطلوب، بل يحققه. وأيضاً يرد على قوله: وإذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح - إلى قوله - فيجوز أن يزول ما كان مقتضى ذات الممكن، أن المفروض اقتضاء ذات الممكن أولوية ذلك الطرف على سبيل الأولوية، بمعنى أن يكون ذلك الطرف أولى بالنظر إلى (ر، ذ: + ذات) الممكن، وأولويته أولى، وكذا أولوية تلك الأولوية إلى حيث ينقطع الاعتبار، فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر إلى الذات جوازاً مرجوحاً. والحاصل أن الأولوية كما يكفي في وقوع أحد الطرفين يكفي في وقوع الأولوية؛ إذ لم يثبت بعد أن الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى بالنظر إلى ذاته، ولا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات إذا كان اقتضائه له على سبيل الأولوية، (ض: + و) إنما يستحيل إذا كان على سبيل الوجوب، و يلوح بآدنى تأمل أن هذا الوجه قريب المأخذ جداً مما اخترعه (الدواني).

على عدم سبب الطرف المرجوح، وهو أمر خارج عن ذات الممكن، فهو في وقوع أحد طرفيه -  
الراجع على الآخر لذاته فرضاً- محتاج إلى أمر خارج عن ذاته، فلا يكون ذلك الرجحان كافياً<sup>١</sup>.  
و أيضاً: ذلك الرجحان إن وجب به الطرف الراجع، كان وجوباً لا رجحاناً غير متب إليه، وإن  
لم يجب بل أمكن فرضنا وقوعه معه تارة و عدم وقوعه معه أخرى<sup>٢</sup>، فإن كان وقوعه بمجرد ذلك  
الرجحان لزم<sup>٣</sup> ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وإن اعتبر في وقوعه أمر آخر لم  
يوجد في الزمان الآخر، لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.  
و إذا ثبت أن أولوية أحد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه، فلا يضرنا ثبوت تلك الأولوية،  
و لا يهتنا نفيها؛ إذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الأولوية الناشئة  
من ذاته من غير احتياج إلى غيره، لأننا يلزم استداد باب إثبات الصانع، وقد حصل هذا المقصود.  
و لقائل أن يقول<sup>٤</sup>: لنا جواز أن يكون الأمر الخارج عن ذات الممكن - الذي يتوقف عليه

١. قوله: و إن لم يمتنع - إلى قوله - فلا يكون ذلك الرجحان كافياً. أقول: لقائل أن يقول: كما أن الماهية  
تقتضي أولوية الراجع تقتضي أولوية عدم سبب المرجوح، فلا يتوقف وقوع الراجع على أمر خارج  
عن الذات، و ما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل، و يرد على قوله: فلا يكون ذلك الرجحان كافياً، أنه  
على تقدير وقوع السبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان، فاحتياج وقوع الطرف الراجع إلى عدم  
سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان، وإنما كان دالاً عليه لو بقي الرجحان و لم  
يقع الطرف الراجع؛ إذ الكلام في أنه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع (الدواني).
٢. قوله: فرضنا وقوعه معه تارة و عدم وقوعه أخرى. أقول: الممكن ما يكون وجوده و عدمه جازياً بالنظر  
إلى ذاته، لا ما يجوز وجوده (ر، ذ: وقوعه) تارة و عدمه أخرى؛ فإنه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكناً  
كما في الزمان، فلا يلزم من استلزام وقوعه (ض: وجوده) تارة و انتفاله أخرى المحال، استلزام إمكانه  
لذلك المحال؛ لأنه إنما يلزم من المفروض الذي لا يلزم الإمكان. و أيضاً لا يجري هذا الدليل في  
الأمور الآتية، فلا يثبت به الدعوى كلية، فافهم (الدواني).
٣. ت: ويلزم.

٤. قوله: و لقائل أن يقول. أقول: لقائل أن يقول مثل هذا يجري على تقدير تساوي أيضاً؛ فإن مقتضى  
التساوي هو الاحتياج إلى مرجح ما، فلم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور؟ فإن

وقوع الطرف الراجح - عدم سبب الطرف المرجوح، فلنفرض أنَّ الطرف الراجح للممكن هو الوجود، وليس هناك سبب لعدمه، فيجوز أن يوجد الممكن من غير حاجة إلى مؤثر موجود، فيلزم انسداد باب إثبات الصانع.

وما يقال: من أنَّ سبب العدم عدم؛ لأنَّ إعدام المعلولات مستندة إلى إعدام عللها، فعدم سبب العدم وجود؛ لأنَّ عدم العدم وجود قطعاً.

فمدفوع<sup>١</sup> بأنَّ الممكن المفروض ليس معلولاً<sup>٢</sup> لشيء حتى يكون عدمه مستنداً إلى عدم علته،

تمتلك في دفعه بدعوى الضرورة في أنَّ المحتاج إلى غيره في الوجود لا بدَّ له من مؤثر موجود، و لهذا حكموا بأنَّ العلة الفاعلية ضرورية في كلِّ معلول بخلاف غيرها من العلل، وأنَّ (ر، ذ: فإنَّ) غير العلة الفاعلية لا تكون علة تامة، أمكن دفعه على تقدير الأولوية بهذه الدعوى أيضاً، بأن يقال: إذا ثبت احتياجه إلى الغير ثبت احتياجه إلى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة. فإن قلت: بديهية العقل إنما تحكم بذلك في المساوي الطرفين دون ما وجوده أولى. قلت: له أن يقول: إذا جُوزتم ذلك على تقدير الأولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي؟ لا بدَّ لذلك من بيان، والتفصيل أنَّ الخارج المحتاج إليه إن كان فاعلاً له لزم تجويز تأثير المعدوم في الموجود، وإن لم يكن فاعلاً له لم يكن له فاعل؛ لأنَّ ذاته لا يمكن أن يكون فاعلاً له؛ لما سيأتي من (ض، ز: في) كون الوجود عين الواجب، فيلزم استثناء الممكن المحتاج إلى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود، وهو يقدح في إثبات الواجب على تقدير التساوي أيضاً على ما سبق، فقله: لما جُوزتم إلى آخره مندفع بأنَّ غرض المستدل أنه على تقدير الأولوية يحتاج إلى غيره، فيلزم احتياجه إلى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم ينمش الانبثاق على تقدير التساوي أيضاً (الدواني).

١. ج: «عدم عللها». ت: «عدم علته».

٢. ت، خ، ج: «أقول: مدفوع».

٣. قوله: فمدفوع بأنَّ الممكن المفروض ليس معلولاً. أقول: كيف لا يكون معلولاً لشيء وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير معلول له. وكأنه أراد بالشيء (ض: الشيء) الموجود، يعني ليس معلولاً لشيء (ض، ز: - شيء) موجود، حتى يكون عدمه مستنداً إلى عدمه، بل هو معلول العدم (ز: لعدمه)، فيكون عدمه مستنداً إلى وجوده (ض: وجود). ثم لا حاجة إلى ذلك ولا إلى قوله: ولا استحالة في أن يكون العدم أثراً لموجود، بل يكفي أن يقال: يجوز أن يكون الخارج الذي يحتاج

لَمْ لا يجوز أن يكون عدمه مستنداً إلى أمر موجود؟ ولا استحالة في أن يكون العدم أثر الموجود،  
إنما التحيل أن يكون الوجود أثر المعدوم.

(و لا تكفي) الأولوية (الخارجية) في وقوع أحد طرفي الممكن، بل ما لم يجب لم يقع؛  
(لأن فرضها لا يحيل) الطرف (المقابل) يعني: فرض وقوع الأولوية الخارجية لا يجعل وقوع  
الطرف المرجوح محالاً؛ لما مرّ آنفاً من أنه لو وجب وقوع الطرف الأولي لم تكن أولوية ما  
فرضناه أولوية، بل وجوباً.

و إذا أمكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الأولوية الخارجية، فلنفرض وقوعه معها تارةً  
و عدم وقوعه معها أخرى<sup>١</sup>، فإن كان وقوعه بمجرّد تلك الأولوية لزم ترجّح أحد المتساوين على

إليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرّر (ض: المعتبر) عندهم، فلا يلزم الاحتياج إلى موجود (ض: الموجود).  
و التحقيق أنّ علة العدم عدم علة الوجود، إما بجميع أجزائها أو ببعضها، ولما كان من جملة  
أجزائها انتفاء المانع فانقضائها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع. فإن قلت: هذا أيضاً  
إنما يتم إذا جُوز كون العدم أثر الموجود؛ إذ لو لم يجز لم يكن استناد عدم المعلول إلى وجود المانع.  
قلت: ليس كذلك؛ فإنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلة، و وجود المانع أمر مقارن لعدم العلة، و  
ليس علة له، و لو سلم استلزامه له فلا يتوقف البيان عليه؛ إذ يكفي فيه كون انتفاء المانع متوقف  
عليه وجود المعلول في الجملة، و هو معلوم مقرّر (الدواني).

١. قوله: فلنفرض وقوعه معها تارةً و عدم وقوعه معها أخرى. أقول: فيه مثل ما سبق في الأولوية الذاتية مع  
زيادة، و هي أنّه بعد تسليم جواز وقوعه تارةً و عدمه أخرى بالنظر إلى ذات الممكن، يمكن أن يقال:  
إنّه متنع بالنظر إلى ذات الرجحان الناشي من العلة؛ لأنّ ذلك الرجحان لما كان حاصلًا في جميع  
ذلك الوقت امتنع تخصيص أحدهما (ز: أحدهما؛ أ: بعضه) بالوجود و الآخر (ز: و الأخرى) بالعدم  
من دون مرجّح آخر، فالمحال إنّا يلزم من وقوعه في بعض الأوقات دون بعض فيكون محالاً، و لا  
يلزم من استحالة انتهاء الرجحان إلى حدّ الوجوب؛ لأنّ نقيض أحد الطرفين أعمّ من ارتفاعه بالكلية و  
من ارتفاعه تارةً و وقوعه أخرى، و لا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعمّ حتى يلزم وجوب الطرف  
المقابل. و أيضاً يمكن أن يقال: إنّ العلة كما تقتضي رجحان أحد الطرفين تقتضي رجحان وقوعه في  
جميع أوقات الرجحان على وقوعه في بعض أوقانه دون بعض، فلا يحتاج إلى مرجّح آخر، و يكون

الآخر بلا مرجح، وإن كان وقوعه لأمر آخر لم يوجد في الزمان الآخر، فإما أن يجب مع ذلك الأمر وقوع الطرف الراجع، وحينئذ ثبت ما ادّعيناه من أنه لا يكفي الأولوية في وقوع الممكن، بل ما لم يجب لم يقع أو لا يجب، بل يصير أولى، ونقلنا الكلام إلى تلك الأولوية، (فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجوب)؛ لنلا يلزم التسلسل<sup>١</sup>.

(و) هذا الوجوب (هو) وجوب (سابق)؛ لأنه وجب أولاً من علته فوقه. والمراد السبق الذاتي لا الزماني، فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة، كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير.

معنى الاقتضاء كما سبق كون ذلك أولى بالنظر إلى العلة، لا بمعنى الوجوب؛ إذ لم يثبت بعد أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيجوز أن يوجد المعلول بالأولوية الناشئة من العلة، وتكون الأولوية حاصلة من أولوية تلك الأولوية، وهكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار، كما أنه على تقدير الوجوب ينقطع تسلسل الوجوبات (ز: الوجوب ؛ + ما) بانقطاع الاعتبار. وأيضاً هذا الدليل لا يجري في العلل الآتية بالنسبة إلى معلولاتها، فلا يثبت به هذه الدعوى بالكيفية (ض: كلية). ولا يخفى جريان مثل هذا (ض، ز: - هذا) الوجه الثاني في الأولوية الذاتية أيضاً، فأحسن التأمل (الدواني).

١. قوله: لنلا يلزم التسلسل. أقول: اللازم من عدم الانتهاء إلى الوجوب أن يحتاج الطرف الراجع على فرض وقوعه في بعض أوقات المرجح دون بعض إلى مرجح آخر، ثم على فرض وقوعه في بعض (ض: + أوقات) ذلك البعض دون بعض آخر إلى مرجح ثالث، وهكذا كل ما فرضنا وقوعه في جزء من أجزاء وقت المرجح دون جزء آخر يزيد مرجح، ومن البين أنه لا يجتمع تلك التقادير بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع، وذلك ظاهر. ولو سلم فيجوز أن تكون المرجحات أموراً عدمية، وإن (ر، ز، ذ: لن) سلم فبطلاته ممنوعاً لأنها غير مرتبة، بل إنما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية، لا توقف بعض أحادها على بعض، والأولى ترك ذكر التسلسل؛ لتمام المقصود بدونه؛ إذ الحاصل أنه لو كفى الأولوية الخارجية لأمكن وقوعه تارة وعدمه أخرى، ولو أمكن ذلك لزم إما ترجيح (ض، ز: ترجيح) أحد المتساويين أو عدم كفاية ما فرض كفاية، وهما محالان، فكذا المقدم الأول، وهو الكفاية، وإذا لم يكف الأولوية لزم الانتهاء إلى الوجوب، وهو (ر، ز، ذ: ذلك) ظاهر (الدواني).

(و) إذا وُجد الممكن أو عُذِم، (بلحقه) بسبب كونه موجوداً أو معدوماً (وجوب آخر) يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول؛ لأنَّ كلَّ ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً، و كلَّ ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوماً، (لا يخلو عنه) أي: عن هذا الوجوب (قضية فعلية)؛ فإنَّ كلَّ قضية فعلية تلحقها ضرورة بشرط المحمول.

و أراد بالوجوب هاهنا ما هو أعم من وجوب الوجود و وجوب العدم، فيشمل الامتناع السابق و الامتناع اللاحق أيضاً.

(و الامكان لازم) لمامية الممكن، (و إلا) لجواز انفكاكه عنها، و عند الانفكاك (يجب)<sup>٢</sup> الماهية أو يمتنع<sup>٤</sup>، فيلزم الانقلاب.

(و وجوب الفعليات) يعني: الوجوب اللاحق في الممكنات؛ إذ المقصود بيان أنَّ الوجوب اللاحق لا يتنافى الإمكان الذاتي، بل الممكن مع وجوبه اللاحق باقٍ على طبيعة إمكانه، فاندفع ما قيل<sup>٥</sup> من أنَّ قولنا: الواجب لذاته موجود، قضية فعلية و لا يخلو فعلية عن الوجوب اللاحق، فهاهنا وجوب لاحق مع أنَّه لا يقارنه جواز العدم، (يقارنه جواز العدم) هذا يشعر بأنَّ المراد بالوجوب<sup>٦</sup>

١. أ، ذ، ر، ز: - موجوداً، و كلَّ ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه.

٢. ش: لا يخلو.

٣. س، ش: واجب.

٤. س، ش: امتنع.

٥. قوله: فاندفع ما قيل. أقول: يمكن أن يقال: المقصود أنَّ وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات، فيندفع ذلك و يكون الوجوب باقياً على عمومته كما ذكره الشارح، فيلزم أجزاء كلام المتن من غير اضطراب (الدواني).

٦. قوله: هذا يدل على أنَّ المراد بالوجوب. أقول: لا يرد هذا على الترجيح الذي مرَّ؛ لأنَّ مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صادق. لا يقال: إنَّ أريد بوجوب الفعليات جميع أفرادها انتقض بالواجب و وجوب العدم، و إنَّ أريد بعض أفرادها - و هو وجوب وجود الممكنات - يرجع إلى ترجيح الشارح. لأنَّنا نقول: المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق كما أشير (ر، ذ: أشرنا) إليه، و المعنى أنَّ الوجوب

هو وجوب الوجود لا الأعم<sup>١</sup>، كما ذكرنا آنفاً، وإن حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله: (و ليس<sup>٢</sup>) وجوب الفعليات (بلازم) لماهية الممكن تكراراً.  
(و نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقصي)؛ لأنّ الوجوب تأكد الوجود وقوته، و الإمكان ضعف فيه.

### [الإمكان الاستعدادي]

(و الاستعداد<sup>٣</sup>) و يسمى الإمكان الاستعدادي و الإمكان الوقوعي أيضاً، و هو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقيق بعض الأسباب و الشرايط و ارتفاع بعض الموانع، (قابل للثدة و الضعف) بحسب القرب من الحصول و البعد عنه، بناءً على حصول الكثير ممّا لا بدّ منه أو القليل؛ فإنّ استعداد النطفة للإنسانية أضعف من استعداد العلقه لها، و هو من استعداد المضغة لها، و استعداد الجنين للكتابة أضعف من استعداد الطفل لها.

(و يعدم) بعد الوجود إمّا بحصول الشيء بالفعل و إمّا بانتفاء الأسباب و عروض الموانع، (و

---

اللاحق قد يقارنه جواز العدم، فالوجوب باق على إطلاقه كما في قوله: و يلحقه وجوب آخر، إلا أنّ مادة (ض: الماده) المقارنة مخصصة، و حيثلّ فالقضية طبيعية، أو نختر الثاني، و نقول: لا يرجع إلى توجيه الشارح؛ لأنّ الوجوب اللاحق باق على إطلاقه و الحكم جزئي. لا يقال: لا يبحث في العلوم عن الطبيعية و الجزئية. لأنّنا نقول: كثيراً ما يورد المصنّف القضايا في صورة الطبيعية و الجزئية، كما في قوله: ثمّ العدم قد يعرض لنفسه، و قوله: (ض: + وجود) الوجوب شامل للذاتي (ر، ذ: + و الغيري) إلى غيرهما من النظائر التي لا تحصى. و قد صرح الشيخ في الشفاء [الشفاء (الالهيّات): ١٥] بأنّ مسائل العلوم الحكيمية قد تكون جزئية، نعم لا تكون شخصيّة (الدواني).

١. ا، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «لا أعم».

٢. س: «فليس».

٣. س: «و الاستعدادي».



يوجد) بعد العدم بحدوث بعض الأسباب و الشرايط و ارتفاع بعض الموانع (للمركبات<sup>١</sup>) أراد بها التمثيل لا الحصر<sup>٢</sup>؛ فإنَّ الحكماء و إن زعموا أنَّ الإمكان الاستعدادي لا يكون إلَّا لما له مادة و كلُّ مادي مركَّب، لكنَّ المصنَّف سيطله.

(و هو غير الإمكان الذاتي)؛ فإنَّه<sup>٣</sup> قابل للشدَّة و الضعف كما مرَّ، بخلاف الإمكان الذاتي، و لأنَّه غير لازم لماهية الممكن؛ لما مرَّ من أنَّه يعدم و يوجد بخلاف الإمكان الذاتي. و لأنَّه قائم بمحلِّ الممكن لا بالممكن؛ فإنَّ الإمكان الاستعدادي للإنسانية قائم بمادة النطفة لا بالإنسانية، و إمكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة، بخلاف الإمكان الذاتي؛ فإنَّه إنَّما يقوم بماهية الممكن لا بمحلِّها.

و لأنَّه أمر متحقِّق في الأعيان؛ لأنَّه كيفية حاصلَّة للشيء، ممهِّية إياه لإفاضة الفاعل وجود الحادث فيه، كالصورة و العرض، أو معه، كالنفس، بخلاف الذاتي؛ فإنَّه اعتبار عقلي لا تحقُّق له في الأعيان.

و لأنَّه مغزَّب إلى تأثير المؤثِّر و إيجاده الحادث، بخلاف الذاتي؛ فإنَّه لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء.

## [الْقَدَمُ وَالْحَدُوثُ]

١. ش: «للممكنات».

٢. قوله: أراد بها التمثيل لا الحصر أقول: ما سيطله المصنَّف هو افتقار الحادث إلى المادة، و لا يلزم منه إثبات الإمكان الاستعدادي بدون المادة، فلا يتم الاستدلال به على أن ليس هذا القيد للحصر؛ إذ الحوادث عند المصنَّف كما لا يحتاج إلى المادة لا يحتاج إلى الاستعداد، فلعلَّه إنَّما يتحقَّق الاستعداد عنده في بعض الحوادث و هو المركبات. ثمَّ إنَّ الحصر على مذهب الحكماء ممنوع؛ إذ النفس مادي بالمعنى المراد هاهنا و ليس بمركَّب، و الصواب أن يقال: لم يرد الحصر؛ لثبوت الاستعداد في البسائط كالنفوس و بسائط الصور و الأعراض (الدواني).

٣. ت، ج: «لأنَّه».

(و الوجود<sup>١</sup> إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، وإلا فحدث). القدم و الحدوث صفتان للوجود، و أما الماهية فإنما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما، و قد يوصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود: قديم، و للمسبوق: حادث.

ثم كل من القدم و الحدوث قد يؤخذ حقيقياً و قد يؤخذ إضافياً، أما الحقيقي فقد يراد بالقدم: عدم المسبوق بالغير، و بالحدوث: المسبوق به<sup>٢</sup>، و يسمى ذاتياً. و قد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم: عدم المسبوق بالعدم، و بالحدوث: المسبوق به، و يسمى زمانياً، و هو المتعارف عند الجمهور.

و أما الإضافي فيراد بالقدم: كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني: قديم، و للثاني بالنسبة إلى الأول: حادث.

فالقديم<sup>٣</sup> الذاتي أخص من الزماني، و الزماني أخص<sup>٤</sup> من الإضافي؛ فإن كل ما ليس مسبوقاً بالغير أصلاً ليس مسبوقاً بالعدم و لا عكس، كما في صفات الواجب، و كل ما ليس مسبوقاً بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده و لا عكس، كالأب؛ فإنه قديم بالنسبة إلى الابن و ليس قديماً بالزمان.

و الحدوث الإضافي أخص من الزماني، و الزماني من الذاتي؛ فإن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل فهو مسبوق بالعدم و لا عكس؛ فإن الأب مقيساً إلى ابنه فرد من أفراد القديم الإضافي<sup>٥</sup>، و ليس فرداً من أفراد الحادث الإضافي، مع أنه حادث زماني، فوجدنا<sup>١</sup> فرداً من أفراد

١. س: هو الموجود.

٢. ج: بالغير.

٣. أ، ث: فالقدم.

٤. ث: - أخص.

٥. قوله: و لا عكس؛ فإن الأب مقيساً إلى ابنه فرد من أفراد القديم الإضافي. أقول: إذا أخذ الأب من حيث الإضافة إلى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الإضافي، فليكن القديم الزماني من

الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الإضافي؛ فإنَّ الأب إذا صدق عليه الحدوث الإضافي فذلك إنما يصدق إذا قيس إلى ما قبله، كأيِّه مثلاً، فهناك أمران: أحدهما الأب مقيساً إلى ما بعده، وهو فرد من أفراد القديم الإضافي، ولا يكون فرداً من أفراد الحادث الإضافي، والآخر الأب مقيساً إلى ما قبله، وهو فرد من أفراد الحادث الإضافي، وليس فرداً من أفراد القديم الإضافي.

والحاصل: أنَّ الأب من حيث إنه قبل ابنه<sup>١</sup> قديم إضافي وليس حادثاً إضافياً، فالأب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الإضافي، وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس.

(و السبق ومقابله) يعني: التأخر والمعبة، (إما بالعلية) وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير، و قد يسمى تلك علّة تامة؛ لاستجماعه لشرائط التأثير وارتفاع الموانع<sup>٢</sup>.

(أو بالطبع) وهو ما سبق سواء<sup>٣</sup> من العلل الناقصة، سواء كانت علّة<sup>٤</sup> فاعليّة أو غيرها. و أما العلّة التامة بمعنى جميع ما يتوقّف عليه الشيء، فهي قد تكون متقدمة على المعلول، وذلك إذا كانت هي العلّة الفاعلية وحدها، كما في البيط الصادر عن<sup>٥</sup> الموجب بلا اشتراط أمر في تأثيره ولا

حيث عدم مقايسته إلى الحادث مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الإضافي، فتختل النسبة المذكورة بين القديمين آنفاً، و نصير النسبة بالعموم من وجه. و الأولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق؛ فإنَّ كل حادث إضافي فهو (ر، ز، ذ: - فهو) حادث زماني، و كل حادث زماني فهو حادث إضافي بالنسبة إلى القديم الزماني (الدواني).

١. ج: افوجد.

٢. ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: من حيث إنه أب لابنه.

٣. ت، ث، ج، خ: موانعه.

٤. ت: ما سواء.

٥. ا، ت، ث، ج: - علّة.

٦. خ: من.

نصوّر مانع<sup>١</sup>، أو مع اعتبار شيء معها من شرط أو ارتفاع مانع.  
أو كانت هي العلّة الفاعلية مع الغائية، كما في البسيط الصادر عن المختار، سواء اعتبر هناك شرط أو لا.

و أما إذا كانت العلّة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية- سواء كان هناك علّة غائية، كما في المركب الصادر عن المختار، أو لا، كما في المركب الصادر عن الموجب- فلا يتصور تقدّمها على معلولها؛ لأنّ مجموع الأجزاء المادية و الصورية عين الماهية، و الشيء لا يتقدّم على نفسه فكيف يتقدّم عليها<sup>٢</sup> مع انضمام أمرين آخرين<sup>٣</sup> إليه<sup>٤</sup>؟  
و قال صاحب المحاكمات<sup>٥</sup>: «و عندي أنّ العلّة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية، بل المعتبر

١. قوله: و لا تصور مانع. أقول: فإن قلت: عدم إمكان المانع لا يوجب أن يكون الفاعل وحده علّة تامة؛ فإنّا نعلم أنّه لو كان هناك مانع لم يتحقق، فانتفائه جزء من العلّة، سواء أمكن تحقق المانع أو لا، غاية ما في الباب أن يكون انتفاء المانع ضرورياً، و ذلك لا يوجب عدم دخوله في العلّة. قلت: إذا لم يكن المانع بمعنى أنّه يمتنع أن يتصف شيء من الأشياء بمانعيته لم يكن انتفائه جزءاً من العلّة؛ فإنّه يرجع إلى سلب المانعية و امتناعها، فلا يحتاج المعلول إلى انتفاء شيء من الأشياء؛ إذ لا شيء منها بمانع عنه. نعم لو كان اتصافه بالمانعية واقعاً لكنّه غير موجود، لكان انتفائه جزءاً من العلّة، كما أنّ إرادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس الأمر، إلا أنّه ممتنع بالغير، فيكون انتفائه جزءاً من العلّة، و عليك بالتأمل. و بالجملة العقل لا ينقبض عن أن يكون شيء ما (ر، ذ: - ما) لذاته (ر، ذ: بالذات) يوجب أمراً من غير مداخلة أمر آخر معه في العلّة له، و لا دليل على استحالة، بل التفتيش ربما يوجبه، و كونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلّة؛ لجواز أن يكون لازماً للعلّة من غير توقف التأثير عليه، فليس كلّ ما لا يكون المعلول موجوداً على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه (الدواني).

٢. - عليها.

٣. ج: - آخرين.

٤. ت: إليها.

هو العلة الفاعلية، يدلّ عليه قول الشيخ في بيانه: وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر؛ فإنّ ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية، وفي مثله: حركة اليد و حركة المفتاح؛ فإنّ حركة اليد ليست علة تامّة لحركة المفتاح؛ ضرورة توقّفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها، وحينئذٍ لا ينعكس المتقدّم بالعلة على المتأخّر كما في الطبع<sup>١</sup> انتهى كلامه.

أقول: فعنده تقدّم العلة الفاعلية - وإن لم تكن<sup>٢</sup> مستقلة - تقدّم بالعلة، و تقدّم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدّم بالطبع.

و على ما ذكرنا<sup>٣</sup> تقدّم الفاعل أيضاً إذا لم يكن مستقلاً بالتأثير تقدّم بالطبع. و ما ذكرناه موافق لكلام المصنّف في شرحه للإشارات حيث قال<sup>٤</sup>: «ثم لا يخلو إما أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج أو لا يكون، فالمحتاج بالاعتبار الأول متأخّر بالمعلولية، و هو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد، و بالاعتبار الثاني متأخّر بالطبع، و هو كالكثير بالقياس إلى الواحد و كالمشروط بالنسبة إلى الشرط. و المتأخّر بالمعلولية لا ينفكّ عن المتقدّم بالعلة في الزمان، و يرتفع كلّ واحد منهما بارتفاع صاحبه، إلا أنّ ارتفاع المعلول يكون تابِعاً و معلولاً

العلامة الحسن ابن المطهر الحلبي، و قرأ عليه. و أخذ عن القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الأيجي الشافعي المعروف بالعُضد. ثم استقرّ بدمشق سنة (٥٧٦٣هـ) و اشتهر، و بعد صيته. و قد صنّف كتباً، منها: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمية، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، تحقيق معنى التصور و التصديق، رسالة في النفس الناطقة، شرح «الحاوي الصغير في فقه الشافعية، حاشية على «الكشاف» للزمخشري، و المحاكمات بين الامام و النصير، حكم فيه بين الفخر الرازي و نصير الدين الطوسي في شرحيهما لإشارات ابن سينا. توفي في دمشق و دفن في الصالحية. انظر: فهرس التراث ١: ١٧٣٠ أمل الآمل ٢: ٣٠١-٣٠٣؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ٨: ٢٢٧.

١. انظر: المحاكمات بين شرحي الإشارات ٣: ١١١.

٢. خ: «لم يكن».

٣. ث، خ: «ذكرناه».

٤. انظر: شرح الإشارات و التيهات للمحقق الطوسي ٣: ١١٠.

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٢٦٥

لارتفاع العلة من غير عكس. و المتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس؛ فإنَّ المتقدم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم، انتهى كلامه.

أقول: و هو غير مناف لكلام الشيخ<sup>١</sup>؛ فإنَّ قوله<sup>٢</sup>: و ذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، نقول معناه: إذا كان وجود هذا صادراً عن آخر، و إنما يصدر وجود أمر عن آخر إذا كان مستجمعاً لشرائط التأثير و ارتفاع الموانع.

و يمكن أيضاً تأويل المثال المذكور بأنَّ المراد تقدّم حركة اليد مع جميع ما لا بدّ منه من وجود الشرائط و ارتفاع الموانع<sup>٣</sup>.

و اعلم: أنَّ هذين التقدّمين<sup>٤</sup> - أعني: التقدّم بالعلية و التقدّم بالطّبع - يشتركان في معنى واحد

---

١. قوله: أقول: و هو غير مناف لكلام الشيخ. أقول: بل صرح بذلك في إلهيات الشفاء في بحث التقدّم (الدواني).

٢. انظر: الإشارات و التسيّهات: ١٠٦.

٣. خ: «موانعه».

٤. قوله: و اعلم أنَّ هذين التقدّمين. أقول: فإن قلت: قَلِمَ عَدُوهُمَا نوعين من التقدّم و لم يكتفوا بعدّ القدر المشترك لينحصر التقدّم في الأربعة؟ على أنَّ تقليل الأقسام مطلوب. قلت: الذي يعلم من الشفاء أنَّ القدر المشترك بين التقدّمات هو أن يكون للمتقدّم من حيث هو متقدّم شيء ليس للمتأخر، و لا يكون ذلك الشيء للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدّم، فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدّمات على سبيل التشكيك، مثلاً في التقدّم بالمكان ما هو أقرب إلى المبدء المحدود، و يكون له أن يلي ذلك المبدء حيث ليس يليه ما بعده، و ما بعده لا يلي ذلك المبدء إلا و قد وليه الأقرب. ثمّ جعل نفس المعنى كالمبدء المحدود، فما كان له منه ما ليس للآخر و ليس للآخر إلا ما لذلك الأول، جعل متقدّماً في ذلك الشيء، كالفاضل بالنسبة إلى المفضول و الرئيس بالنسبة إلى المرنوس؛ فإنَّ الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرنوس، و إنما يقع للمرنوس حين يقع للرئيس أولاً فيتحرك باختيار الرئيس. ثمّ نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولاً، و إن لم يكن للثاني، و الثاني لا يكون له إلا و قد كان للأول متقدّماً على الآخر، مثل الواحد؛ فإنه يمكن وجوده

يسمى التقدّم بالذات، وهو تقدّم المحتاج إليه على المحتاج. و ربما يقال للمعنى المشترك تقدّم بالطبع، ويخصّ التقدّم بالعلية باسم التقدّم بالذات، والشيخ<sup>١</sup> استعملهما في قاطيغورياس «الشفاء»<sup>٢</sup>

بدون الكثير، ولا يمكن وجود الكثير بدون أن يكون وجوده قد وقع. ثم (ض: + قد) نقل منه إلى حصول الوجود من جهة أخرى، بأن يكون شيان وجود أحدهما من الآخر و وجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه أو من ثالث، فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته، كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح، فالمعنى الذي فيه التفاوت من كل قسم من أقسام التقدّم مختلف، مثلاً في التقدّم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت - وهو ملاك التقدّم - هو نفس الوجود؛ فإن الواحد - من حيث إنه واحد يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير إلا وقد صار الواحد موجوداً أولاً - متقدّم على الكثير. فأصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للتقدّم ولم يحصل بعد للمتأخر، ولا يحصل للمتأخر إلا وقد حصل للتقدّم. ولذلك قال الشيخ: وقد حدّ بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود. وفي التقدّم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوده (ض، ز: وجوبه) لا باعتبار أصله؛ فإن العلة لا ينفك عن المعلول، فالتفاوت هناك في أن أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر، والثاني (ض، ز: الآخر) لا يجب إلا حيث يكون قد وجب الأول؛ فإن وجوب الثاني من وجوب الأول، وفي الأول التفاوت في أن أحدهما حيث لا يوجد الآخر، والآخر لا يوجد إلا حيث وجد الأول، فيكون نحو آخر من التقدّم، إلا أنه يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدّم الذاتي، وهو التفاوت في الوجود؛ أعم من أن يكون بحسب أصله أو بحسب كونه. والحاصل أن اختلاف أنحاء التقدّم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدّم، وذلك المعنى مختلف في التقدّم بالطبع والتقدّم بالعلية. ومن ثمة علم أنه لا بد في التقدّم بالعلية أن يكون علة موجبة للمعلول، كما صرح به الشيخ في هذا الموضع، ولا يلزم أن يكون قرينة. يظهر جميع ذلك على من راجع الشفاء بشرط سلامة الفطرة واستقامة الفكرة، والله الموفق (الدواني).

١. انظر: الشفاء (المنطق) المقولات: ٢٦٨.

٢. قوله: والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء. أقول: قال فيه: «وهنا قسم للتقدّم مشهور، وذلك هو التقدّم بالعلية؛ فإن السبب متقدّم على المسبب وإن كان لا يوجد أحدهما إلا وقد وجد الآخر، وليس أحدهما متقدّماً بالطبع على الوجه المذكور من التقدّم بالطبع هاهنا، وإن كان قد يقال المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلية وبالذات». هذه عبارته، وهو ظاهر في جواز إطلاق التقدّم بالطبع على القدر المشترك، لكن لا دلالة له على تخصيص التقدّم بالذات بالتقدّم بالعلية، بل الظاهر أنه أراد بالتقدّم

كذلك.

و من الأفاضل من خصّ التقدّم الذاتي بجزء الشيء مقيساً إلى كلّه، وقال<sup>١</sup>: «لا يعقل<sup>٢</sup> ذات الإثنين و هو ذات هذا الواحد و ذلك<sup>٣</sup> الواحد، و لا يتمّ له ذات إلا بذاتيهما، سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا<sup>٤</sup>، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته و حقيقته من حيث هي، بخلاف التقدّم بالعلية؛ فإنه

بالذات هاهنا ما هو المشهور باسم التقدّم بالطبع؛ فإنّ العام إذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص، فيكون معناه: قد يحمل المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلية و القسم الآخر من المتقدّم بالذات، فيكون حينئذ معناه القدر المشترك بينهما. و لعلّ الشارح تبعاً للمصنف في شرح الإشارات جعل قوله: و بالذات، بياناً لقوله: و بالعلية، و استفاد إطلاق التقدّم بالطبع على القدر المشترك من حمله تارة على القسم المشهور و أخرى على التقدّم بالعلية، كما علم من كلام الشيخ، و حمل كلامه (ض: كلام الشيخ) على أنّه قد يقال أي: يحمل على المتقدّم بالعلية أيضاً، فيكون معناه القدر المشترك بينه و بين المعنى المشهور، و هو كما ترى. ثمّ هذا المنقول يزيد بعض ما شيدنا معاقده لذي التأمل الصادق (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٦: ٢٦٩.

٢. ج: «لا تعقل».

٣. أ، ث، ت: «ذاك».

٤. قوله: سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا. أقول: احتياج المعلول إلى علّة إما في الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض، أو في ذاته بمعنى أنّ ذاته تابع لغيره، بأن يكون أثر العلّة نفس الذات، و الاتصاف بالوجود أمر يتزعه العقل من تلك الذات كما ذهب إليه آخرون، فيكون على الأول أثر العلّة هو الاتصاف، و على الثاني نفس الذات، بمعنى أنّ نسبة الذات إلى العلّة نسبة (ر، ذ: نسبة) الاتصاف الذي يجعله الأولون أثر العلّة، على أنّه بنفسه يترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة، و سنفرد لتحقيق الحال فيهما، و المقصود هاهنا أنّه على الوجهين لا فرق بين الأجزاء و غيرها، أما على الأول: فلأنّ القائلين به لا يجوزون توقّف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود، فإنّ جاوزوا ذلك فقد رجعوا إلى المذهب الأخير. و أما على الثاني: فظاهر؛ فإنّ جميع العلل حينئذٍ يتوقّف (ر، ذ: موقوف) عليها الذات، غاية ما في الباب أنّ الجزء محتاج (ر، ذ: يحتاج) إليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره؛ فإنه قد يحتاج إليه في وجود دون آخر، فيسمى الأول علّة الذات و الثاني علّة الوجود، كما ستموا



حكم باعتبار الوجود، لا باعتبار الماهية في نفسها. فكأنه<sup>١</sup> أراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل، من تقدم المحتاج إليه على المحتاج.

(أو بالزمان) و هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجمع القبل البعد كسبق موسى على عيسى عليهما السلام.

(أو بالرتبة) و هو أن يكون الترتيب<sup>٢</sup> بين السابق و المسبوق معتبراً فيه، و هي تنقسم إلى (الحية) كما بين الإمام و المأموم، (أو العقلية) كما بين الأجناس و الأنواع الإضافية المترتبة على سيل التصاعد و التنازل.

و يختلف سبق بالرتبة؛ حيث يصير المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً بما تجعله أنت مبدء، فقد تبدئ من المحراب، فيكون الصف الأول متقدماً على الصف الأخير<sup>٣</sup>، و قد تبدئ من الباب، فيعكس الحال، و على هذا القياس حال الأجناس؛ فإنيك إذا جعلت الجوهر مبدء كان الجسم متقدماً<sup>٤</sup> على الحيوان، و إن جعلت الإنسان مبدء فبالعكس.

(أو بالشرف) و هو أن يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق، كتقدم العالم على المتعلم.

(أو بالذات). أثبت المتكلمون قسماً آخر من سبق مغايراً للوجوه الخمسة المتقدمة، كما

---

لازم الماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية، و لازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود (الدواني).

١. أ، ت: «و كأنه».

٢. ث: «الترتب». قوله: أو بالرتبة و هو أن يكون الترتيب. أقول: فالسابق بالرتبة إما نفس المبدء المفروض أو ما هو أقرب إليه؛ فإن الترتيب (ر، ذ: الترتب) - أعني: الوقوع في الرتبة - يشتملها. قال الشيخ في فاطيغورياس الشفاء: المتقدم بالرتبة على الإطلاق هو الشيء الذي ينب إليه أشياء أخرى، فيكون بعضها أقرب منه و بعضها أبعد، و أنا بعد المطلق فذلك ما هو أقرب النسبيين إلى هذا المنسوب إليه (ض: - إليه) (الدواني).

٣. ت، خ: «الآخر».

٤. خ: «متقدماً».

لأجزاء الزمان بعضها على بعض، كسبق الأمس على اليوم و اليوم على الغد؛ فإنه ليس بالعلية، ولا بالطبع؛ لأن أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة<sup>١</sup>، فلا يكون جعل بعضها علّة لبعض أولى من العكس، فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية، ولا بحسب تشخصاتها أيضاً؛ لأن الزمان متصل واحد، فلا يكون أجزاءه إلا مفروضة.

وما يقال: من أن السابق و المتيقن في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما، بل يجب، و أجزاء الزمان ممّا يتحيل اجتماعها<sup>٢</sup>.

أقول: مدفوع بأن ذلك غير لازم<sup>٣</sup>، كما في سبق العلّة المَعْدّة؛ فإنه سبق العلّة غير<sup>٤</sup> الفاعل

١. قوله: لأن أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة. أقول: فيه نظر؛ إذ هذا بعينه ينفي أن يكون تقدّم بعضها على بعض لذواتها، و ما سيذكره الشارح (ض، ر، ذ: الشارحون) عند قوله: و لا يحتاج الحادث إلى مادة و مدة، من أن ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض، لكنّها بحيث لو فرض العقل انقسامها إلى جزئين حكم بأنهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي، على معنى أنّهما لو وجدا فيه كان أحدهما متقدّماً على الآخر، و ما ذكره السائل إنّما يلزم إذا كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج، و يكون بعضها متصفاً بالتقدّم و بعضها بالتأخر لا يجدي نفعاً؛ لأنّ كون أحدهما بحشية و الآخر بغيرها لا يستد إلى الماهية المشتركة و لا إلى الشخص بعين ما ذكر في نفي العلية. فإن قيل: يكفي في ذلك اختلافهما في الشخص المفروض بناء على أنّ التقدّم متحقق على فرض وجودهما، فللسائل أن يقول: يجوز أن يكون التقدّم على فرض الوجود مستنداً إلى العلية على ذلك الفرض، و يستند الاختلاف في العلية الفرضية إلى الاختلاف في الشخص المفروض سواء بسواء (الدواني).

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: اجتماعهما.

٣. قوله: مدفوع بأن ذلك لازم. أقول: لعلّ غرض هذا القائل أن تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض إنّما هو باعتبار عدم اجتماعهما (ز: اجتماعها)، و التقدّم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقّف، فهما نوعان متغايران، غاية الأمر أنّه ربما اجتماعهما في شيء واحد كالعلّة المَعْدّة (ز: كالمَعْدّة)؛ فإنّها من حيث إنّها لا تجماع المعلول متقدّمة عليه بالزمان، و من حيث يحتاج إليه المعلول متقدّمة عليه بالطبع، و ذلك ممّا لا يخلّ بالمقصود، و هو يغيّر التقدّمين، فأجزاء الزمان لو فرض أنّ بينها ترتيباً في الوجود و تقدّماً بالطبع بذلك الاعتبار، ففيها أيضاً نوع آخر من التقدّم، و هو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع، و الكلام في هذا التقدّم (الدواني).

المستقل بالتأثير، وقد سبق أن مثل ذلك سبق بالطبع، ويجب عدم اجتماعها<sup>٢</sup> مع المعلوم.  
ولا بالشرف<sup>١</sup>؛ لأن أجزاء الزمان متشابهة<sup>٣</sup> في الفضيلة. ولا بالرتبة؛ لأنه ليس بين أجزاء الزمان  
ترتيب حتمي ولا عقلي. ولا بالزمان<sup>٤</sup>، وإلا لكان للزمان زمان<sup>٥</sup> وتسلل.  
و أجب: بأنه يجوز أن تكون<sup>٦</sup> بالرتبة؛ فإنّ الأمس سابق على اليوم في الرتبة إذا ابتدئ من  
طرف الماضي، وبالعكس إذا ابتدئ من طرف المستقبل.  
و رد: بأن السابق بالرتبة - حية كانت أو عقلية - يجمع المسبوق في الوجود، وأجزاء الزمان  
ليس<sup>٨</sup> كذلك.

أقول<sup>١</sup>: سبق بالرتبة - على ما مر من تعريفه - هو عبارة عن كون السابق أقرب<sup>١٠</sup> من المسبوق  
إلى ما فرض مبدء، وأما أن السابق يجمع المسبوق في الوجود، فذلك أمر خارج عن مفهومه، لِمَ  
لا يجوز أن يكون عرضاً مفارقاً؟

١. ج: «المرتبة».

٢. ت، ج: «الغير».

٣. ج: «اجتماعهما».

٤. عطف على قوله: «و لا بالطبع».

٥. ث: «متساوية».

٦. ج: «الزمني».

٧. خ، ج: «يكون».

٨. ث، ت: «ليست».

٩. خ: «و لقاتل أن يقول».

١٠. قوله: أقول: سبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق أقرب. أقول: قد مر أن  
اختلاف أنواع التقدّمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدّم، ولا شك أن ذلك المعنى في الرتبة هو  
كونه مبدء أو يقرب من المبدء، وفي الزمني غيره، ولذلك يكون المتقدّم بالزمان من حيث هو متقدّم  
بالزمان غير مجامع للمتأخّر، بخلاف المتقدّم بالرتبة فإنه إن لم يجمع المتأخّر كان ذلك من حيثية  
أخرى هي نوع آخر من التقدّم، وهذا (ض: ذلك) يوجب كون ذلك التقدّم قسماً آخر (الدواني).

لا يقال: السابق إن لم يجمع المسبوق فسبقه سبق زمني. لأننا نقول: له أن يقول: 'السبق الزمني أيضاً راجع إلى السبق بالرتبة؛ فإن وجود زيد إنما يكون سابقاً على وجود عمرو سبقاً زمانياً؛ لأن زمان وجود زيد كان سابقاً على زمان وجود عمرو، لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا.

و ذهب الحكماء إلى أنه عائد إلى السبق الزمني؛ فإنه كما مر عبارة عن أن يكون السابق قبل المسبوق، قبلية لا يجمع القبل معها البعد، وهذا المعنى إن عُرِضَ لغير أجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق، وإن عُرِضَ لأجزاء الزمان لم يحتج إلى زمان مغاير لهما؛ وذلك لأن السبق والتأخر بهذا المعنى من الأعراض الذاتية الأولية للزمان، وعروضهما لغيره بواسطة، فهما يعرضان لأجزاء الزمان أولاً وبالذات، ولغيرها ثانياً وبالعرض.

يدلّ على ذلك أنه إذا قيل: وجود زيد متقدّم على وجود عمرو، اتجه أن يقال: لما ذا قلت إنّه متقدّم عليه؟

فلو أجيب بأن وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الأخرى، وتلك الحادثة كانت متقدّمة على هذه، اتجه أن يقال أيضاً: لم قلت إن تلك متقدّمة على هذه؟  
فلو أجيب بأن تلك كانت أمس وهذه كانت اليوم، وأمس متقدّم على اليوم، لم يصح أن يقال: لما ذا قلت إنّه متقدّم عليه؟

أقول: وفيه بحث، أما أولاً: فلأن معنى السبق الزمني لو كان ما ذكرناه من غير اعتبار أمر آخر معه، لوجب أن يكون سبق العلة المَعْدَةُ على معلولها أيضاً سبقاً زمانياً؛ لأن لها أيضاً قبلية لا يجمع القبل معها البعد.

١. ج: ١٠٢، إن.

٢. قوله: لوجب أن يكون سبق العلة المَعْدَةُ على معلولها أيضاً سبقاً زمانياً. أقول: اللازم من ذلك أن يكون للعلة المَعْدَةُ سبق زمني، وهو حق لا انحصار (ر، ز، ذ: لانحصار) سبقه في الزمان (الدواني).

و أما ثانياً: فلأنَّ انقطاع السّوال عند قولك<sup>١</sup>: أمس متقدّم على اليوم، إمّا هو لأنَّ التّقدّم على اليوم مأخوذ في مفهوم لفظة أمس، كما أنّ التأخّر عن اليوم مأخوذ في مفهوم لفظة الغد، فلو قيل: لما ذا قلت: أمس متقدّم على اليوم، كان كما لو قيل لما ذا قلت: إنّ الزّمان المتقدّم متقدّم على الزّمان المتأخّر؟ وهذا ممّا يعدّ سخيّاً. و كما أنّ انقطاع السّوال عند قولنا: تلك كانت في الزّمان المتقدّم وهذه كانت في الزّمان المتأخّر، لا يدلّ على أنّ التّقدّم عَرَضُ أوّلِي الزّمان، فكذا انقطاع السّوال عند ما ذكرتم لا يدلّ عليه. و لو سلّم، فإنّما يدلّ على كونه عَرَضاً أوّلياً بمعنى عدم الواسطة في الإثبات، لا في الثبوت، و ذلك هو المطلوب، كما لا يخفى.

و هذا القسم من التّقدّم مبني لأبحاث كثيرة بين الحكماء و المتكلّمين، منها: أنّ الحكماء لمّا جعلوه راجعاً إلى التّقدّم الزماني ادّعوا قِدَم الزّمان المستلزم لِقِدَم الحركة و المتحرّك؛ إذ لو كان

١. قوله: و أما ثانياً: فلأنَّ انقطاع السّوال عند قولك. أقول: لا يخفى (ض: + عليك) أنّه إذا تخيل قطعة من الزّمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدّم بعض أجزائها على بعض، مثلاً إذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزّمان الممتدّ قدر (ر، ذ: بقدر) يومين مثلاً على الوجه الذي يحدث عليه، جُزِمَ بمجرد ذلك بتقدّم أحدهما بخصوصه على الآخر، حتى لو قيل: كان تلك الحادثة في ذلك اليوم و الأخرى في ذلك الآخر، انقطع السّوال و غلّم أنّ أحدهما أمس بالنسبة إلى الآخر و الآخر غدّ له، و ذلك لا ينافي عدم الجزم بالتّقدّم إذا لاحظ لا بخصوصه بل على وجه آخر، فالمناقشة المذكورة مؤاخلة لفظيّة؛ إذ الفرض أنّ السّوال ينقطع عند الانتهاء إلى الزّمان إذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه، أو يرسم عليه في الخيال على ما سيجيء تحقيقه. مثلاً إذا لاحظ الإنسان زمان كونه في شغل معيّن يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدّم بعض أجزاء ذلك الزّمان على بعض، حتى لو قيل له تولّد زيد كان مع ذلك الجزء المعيّن، اكفى بذلك و لم يقل لِمَ كان ذلك الجزء متقدّماً على هذا الجزء، غاية أنّه عبّر عن أحد الجزئين بالأمس و عن الثاني بالغد، و لم يرد بذلك استناد الجزم إلى وصف الأُميّة و الغدّيّة، بل إلى ذاتيهما المنصورتين بخصوصهما (الدواني).

٢. قوله: و لو سلّم فإنّما يدلّ على كونه عَرَضاً أوّلياً. أقول: لو كان هناك واسطة في الثبوت لصحّ السّوال بِلِمَ، و إن كان يديه الثبوت، و ذلك ظاهر؛ لأنّ بداهة الإنّ لا ينافي السّوال لطلب اللِمَ (الدواني).

الزمان<sup>١</sup> حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً، فيلزم وجود الزمان حال عدمه، و المتكلمون لما جعلوه قسماً برأيه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده، تقدماً يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر، من غير أن يكون مع عدم الزمان زماناً.

(و الحصر استقرائي) و الحكماء ربما قالوا في وجه الضبط<sup>٢</sup>: المتقدم إما أن يجمع المتأخر في الوجود أو لا يجمع، فإن لم يجمعه فهو: التقدم بالزمان، و إن جامع فإما أن يكون بينهما ترتيب أو لا، و الأول: التقدم بحسب الرتبة، و الثاني إما أن يكون بينهما احتياج أو لا، الثاني: التقدم بالشرف، و الأول إما أن يكون المحتاج إليه علّة تامّة للمحتاج أو لا، الأول: التقدم بالعلية، و الثاني: التقدم بالطبع.

أقول: و أنت خير بأنه<sup>٣</sup> يلزم على هذا أن يكون تقدم العلّة المَعْدّة<sup>٤</sup> على معلولها تقدماً بالزمان لا بالطبع.

فالأولى أن يقال: المتقدم إن احتاج إليه المتأخر<sup>٥</sup>، فإن كان كافياً في وجوده فـ: التقدم بالعلية،

١. أ، ث، ت، خ، ج: - «الزمان».

٢. قوله: و الحكماء قالوا في وجه الضبط. أقول: قد عملت المعنى المراد بالتقدم (ض: من التقدم) المشترك بين أقسامه على ما نقل عن الشفاء، فلا يرد أنه إن أريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف أصلاً، و إن أريد به معنى آخر فلا بد من بيانه، و لا يحتاج إلى الاعتذار بأن زيادة الفضل و الشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً، فإنه مع عدم جريانه في غير الإنسان و كون التقدم بالشرف جارياً كثيراً في غيره، يجعل عدّه تقدماً مجازاً، و الأمور التي لها علاقة بأقسام التقدم مصححة لإطلاق التقدم عليها مجازاً كثيرة، فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسماً برأيه (الدواني).

٣. أ، ث، ت، خ، ج: - «و أنت خير بأنه».

٤. قوله: يلزم على هذا أن يكون تقدم العلّة المَعْدّة. أقول: إما يلزم أن يكون لها تقدم بالزمان عليه، لا أن لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان؛ إذ لا منع من اجتماع عدة أقسام من التقدم في شيء واحد، كالتقدم بالذات و الشرف و الزمان و الرتبة للفلك بالنسبة إلى الحوادث العنصرية (الدواني).

٥. قوله: فالأولى أن يقال: المتقدم إن احتاج إليه المتأخر. أقول: فعلى هذا تدخل العلّة المَعْدّة في المتقدم بالطبع و تخرج عن المتقدم بالزمان، فيلزم على (ض: من) ظاهره أن لا يكون لها تقدم بالزمان، و ذلك

و إلا ف: بالطبع، وإن لم يكن محتاجاً إليه، فإن لم يمكن اجتماعهما في الوجود ف: التقدّم بالزمان وإن أمكن<sup>١</sup>، فإن اعتبر بينهما ترتّب ف: التقدّم بالرتبة، وإلا ف: بالشرف.  
و إذا عُلِمَ أقسام السبق عُلِمَ أقسام التأخر أيضاً؛ لأنه مضاف<sup>٢</sup> السبق<sup>٣</sup>، فإذا عُرِضَ سبقٌ بمعنى من تلك المعاني للشيء<sup>٤</sup> بالقياس إلى آخر، عُرِضَ للآخر تأخّر هو مضافٌ لذلك السبق بلا اشتباه.

و أما أقسام المعية: فلا خفاء في المعية الرتبة، سواء كانت عقلية، كمفهومين متساويين واقعيين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص، أو حسيّة، كما مومنين متحاذين<sup>٥</sup>.  
ولا في المعية بالشرف، وهو ظاهر.

ولا في المعية بالطبع العارضة لعلّتين ناقصتين لمعلول واحد، كجزئين لشيء واحد؛ فإنّهما في العلّة معاً لذلك<sup>٦</sup> الشيء؛ أو العارضة لمعلولي علّة واحدة ناقصة، كما مرّين اشترطاً بشرط واحد؛ فإنّهما معاً أيضاً في المعلولية لتلك العلّة الناقصة.

ولا في المعية بالعلّة العارضة لعلّتين مستقلّتين لمعلول واحد بالنوع، لا بالشخص؛ لامتناع تواردهنّ على معلول واحد بالشخص، أو العارضة لمعلولي علّة واحدة مستقلة مطلقاً؛ على رأي المتكلمين، وإذا اختلفت الجهتان؛ على رأي الحكماء.

ظاهر البطلان. والحلّ اعتبار الحيثية؛ فإنّ هذا التقسيم بالحقيقة للتقدّم، و حينئذٍ فلا خلل في التقسيم الأول أيضاً (الدواني).

١. ج، خ، ر، ز: - «و إن أمكن».

٢. ث: «مضاف».

٣. ت، خ، ج: «السبق».

٤. أ، ت، خ: «الشيء».

٥. ز: «متحاذين».

٦. أ: «فإنّهما معاً في العلّة لذلك».

ولا في المعية الزمانية على رأي المتكلمين<sup>١</sup>. وأما المعية الزمانية على رأي الحكماء و المعية الذاتية على رأي المتكلمين، ففيهما نظرٌ وتأمل؛ لأنَّ المعية عبارة عن سلب التقدّم والتأخّر في المعنى الذي نسب إليه التقدّم والتأخّر.

وما قيل: من أنَّ<sup>٢</sup> المعية في القسم السادس - أعني: معية أجزاء الزمان بالذات - غير معقول. أقول: ففيه<sup>٣</sup> أنَّ المتكلمين<sup>٤</sup> لا يحصرون السبق الذاتي في أجزاء الزمان، بل يقولون عدم الزمان سابقاً على وجوده سبقاً ذاتياً، فلا يلزم من عدم تحقّق المعية في أجزاء الزمان عدم تحقّق المعية الذاتية على رأيهم.

(و مقولته بالتشكيك) اختلفوا في أنَّ مقولية السبق على هذه الأقسام بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك، وهذا هو المختار عند المصنّف؛ فإنّا نعلم اشتراك هذه

١. قوله: ولا في المعية الزمانية على رأي المتكلمين. أقول: لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم، فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة، وأما الحكماء فلما جعلوا التقدّم والتأخّر الزمانيين عارضين لأجزاء الزمان لذواتها، فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم في أجزاء الزمان أصلاً، وأما في غير أجزاء الزمان فيتحقّق المعية الزمانية الغير الحقيقية، كالحوادث المجتمعة، وأما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه (ر، ذ: - فيه) ولا على إثباته، فهو محل النظر. وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين؛ لاحتمال تحقّقها في غير أجزاء الزمان. هذا ما ذكره الشارح. ولو قيل: بتحقيق المعية الذاتية عند المتكلمين بين المتضايقين لم يبعد. ولا ينوهم أنَّ بينهما معية زمانية حقيقة على مذهب الحكماء؛ فإنَّ المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان واحد، غاية أنَّ ذاتيهما تقتضيان الوقوع في الزمان الواحد، فلا تكون المعية بينهما لذاتيهما (ز: لذاتهما) على نحو كون التقدّم والتأخّر الزمانيين عارضين لأجزاء الزمان لذاتيهما (الدواني).

٢. ث، ت، خ، ج: - ومن أنَّه.

٣. أ، ث، ت: - وفيه.

٤. قوله: أقول: ففيه أنَّ المتكلمين. أقول: لما كان الظاهر أنَّ منشا وهم القائل أنَّ انحصار السبق الذاتي في أجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها، تعرّض لنفيه، وإلا فلا توقف للتعرض (ض: للفرض) عليه، فتدبر (الدواني).



الأقسام في معنى السبق، لكن لا على سبيل التساوي؛ فإنَّ السبق بالعلية أولى بالسبق من السبق بالطبع؛ وذلك لأنَّ الاحتياج إلى العلة المؤثرة<sup>١</sup> الموجبة أقوى و أكمل من الاحتياج إلى علة غيرها، فما يترتب<sup>٢</sup> عليه من الترتب العقلي يكون أولى و أكمل، وهما - أعني: السبق بالعلية و السبق بالطبع - أولى بمفهوم السبق من غيرهما، كالسبق بالشرف و بالرتبة و بالزمان؛ إذ يجوز في هذه الثلاثة<sup>٣</sup> أن يصير السابق فيها متأخراً، و هو هو بعينه، بخلاف السبق بالعلية و<sup>٤</sup> بالطبع، و لذلك قيل: هما سبقان حقيقيان.

١. قوله: لأنَّ الاحتياج إلى العلة المؤثرة أقول: إنما لأنَّ الاحتياج إليها ضروري في كل معلول بخلاف غيرها؛ فإنه قد يستغني عنه (ز: عنها) في بعض المعلولات، و إنما لأنها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها، فليتأمل فيه. ثم في ترتب كون الترتب (ر: ذ: ترتب) المترتب عليه اكمل على ذلك (الدواني).

٢. ت، خ، ج: يتزعم.

٣. قوله: إذ يجوز في هذه الثلاثة. أقول: فيكون السبق فيها (ض: ز: فيهما) أثبت و أدوم، فيكون أولى. أقول: هذا بعد تمامه بدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته، و كون السابق مقولاً بالتشكيك عليها، لا على كون السبق مقولاً بالتشكيك على التضمات، كما أنَّ بعض المقادير قد يلزم بعض الأجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقاءه، و لا يلزم منه كون المقدار مقولاً على المقادير بالتشكيك. فإن قلت: مفهوم السبق المطلق كما سبق أن يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر، و لا يكون للآخر إلا حيث يكون له، و ذلك المفهوم في السبق الذاتي أقوى؛ لأنه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر، و لا يمكن أن يكون له؛ فإنَّ وجود المعلول وجود في مرتبة وجود العلة متمتع على أن تكون المرتبة قيداً للوجود و ظرفاً له لا ظرفاً للامتاع، بخلاف وجوده في زمان وجود العلة؛ فإنه ممكن، و كذلك في سائر أنواع السبق و إن لم يكن هذا المعنى للمتأخر من هذه، الحيثية لكنه يمكن أن يكون له، فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الأول أتم، فيكون السبق فيه أقوى. قلت: هذا لا يقتضي أن يكون إطلاق السبق على أقسامه بالتشكيك، كما أنَّ كون خط أزيد من خط آخر لا يقتضي أن يكون إطلاق الخط عليهما بالتشكيك، و كذا كون سواد أشد من سواد لا يقتضي كون إطلاق السواد عليهما (ر: ذ: عليها) بالتشكيك، على ما (ر: ذ: كما) مر تفصيله، فتذكر (الدواني).

٤. أ، ث، ت، خ: + السبق.

(و تحفظ الإضافة بين المضافين<sup>١</sup> في أنواعه) أي: أنواع التشكيك، وهي ثلاثة: التشكيك بالأولوية، والتشكيك بالأقدمية، والتشكيك بالأشدية، يعني إذا كان أحد السبقين بالإضافة إلى سبق آخر موصوفاً بأحد أنواع التشكيك - كالأولوية مثلاً - بأن كان أحد السبقين أولى بمفهوم سبق من الآخر، كان التأخر الذي هو مضائف للسبق الأول بالإضافة إلى التأخر الذي هو مضائف للسبق الثاني موصوفاً بذلك النوع من التشكيك، يعني: كان التأخر الأول أولى بمفهوم التأخر من التأخر الثاني، وهكذا الحال في الأشدية والأقدمية.

فالإضافة بين السبقين إذا كانت بنوع من أنواع التشكيك، كانت تلك الإضافة منحفضة بين مضائفيهما<sup>٢</sup> - أعني: تأخريهما - في ذلك النوع من التشكيك.

(و حيث وجد التفاوت) في مقولية<sup>٣</sup> سبق على أقسامه، (امتنت<sup>٤</sup> جنسيته) لتلك الأقسام، بناءً على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك، وقد عرفت ما فيه.

(و التقدم دائماً بعارض: زماني، أو مكاني، أو غيرهما) يعني: إذا نظر إلى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة، وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها، إما زمان كما في التقدم الزماني، أو مكان كما في التقدم المكاني، أو غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف، أو حاجة كما في التقدم بالعلية أو بالطبع.

هذا كله ظاهر، وإلما الإشكال في القسم السادس<sup>٥</sup>، أعني: التقدم بالذات؛ فإنَّ عروض التقدم

١. ج، خ: «المضائفين».

٢. ت، خ، ج: «مضائفيهما».

٣. أ، ث، ر: «مقولية».

٤. ت، ذ، ز، خ، ج، س: «امتنت».

٥. قوله: وإلما الإشكال في القسم السادس. أقول: يمكن أن يقال: إنما يلزم الإشكال إذا جعل قوله: أو غيرهما، عطفاً على الزماني والمكاني حتى يكون صفة للعارض، أما إذا جعل عطفاً على العارض فلا؛ لأنَّ العارض لا ينسحب عليه، فيكون المعنى: بعارض زماني أو عارض مكاني أو غيرهما، والقسم

لبعض أجزاء الزمان المفروضة إنما هو لذاته، لا لأمر خارج.

(و القِدَمُ<sup>١</sup> و الحدوث الحقيقيان) لا الإضافيان، و قد مرّ أنهما قد يؤخذان حقيقيين، و قد يؤخذان إضافيين، و قد مرّ أيضاً أن الحقيقي من كلّ منهما يراد به معنيان: أحدهما يسمّى ذاتياً، و الآخر زمائياً. و قد يتوهم أن الزمان معتبر في مفهوم الزماني، كما أنّه معتبر في مفهوم الإضافي منهما، على ما مرّ من تفسيره، فأراد أن يدفع هذا التوهم، فقال: (لا يعتبر فيهما الزمان).

و يحتمل أن يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي؛ فإنّ المصنّف ذكر لكلّ من القِدَم و الحدوث معنيين: أحدهما - و هو المسمّى بالزماني<sup>١</sup> - حقيقة لغوية؛ لأنّ أهل اللغة لا يفهمون منهما إلا هذا المعنى، و الثاني - و هو المسمّى بالذاتي - مجاز لغوي؛ لأنّه مصطلح أهل الكلام.

(و إلا تسلسل) يعني: لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بأن يقال: هو كون وجود الشيء سبوقاً بعده في زمان، و في مفهوم القِدَم بأن يقال: هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الأزمنة الماضية، لزم التسلسل؛ لأنّ الزمان إما قديم أو حادث؛ لا امتناع الخلوّ منهما، و على

الآخر أعمّ من العارض الغير الزماني و المكاني و من الذات، فيدخل التقدّم بالذات، لكنّ الظاهر أنّه ليس مقصود المصنّف؛ فإنّ تفصيل هذين العارضين من بين أسباب التقدّم ركيك، على أنّه يصير كلاماً خالياً عن فائدة يعتدّ بها؛ لأنّ محضه جتنّب أن التقدّم إما بسبب العارضين أو بغيرهما؛ أي شيء كان (الدواني).  
١. ش: «فالقدم».

٢. ث: «بالزمان». قوله: أحدهما و هو المسمّى بالزماني. أقول: قد يقال: حمل الحقيقي في كتاب الفن على الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف الفن بعيد، فالأولى هو الوجه الأوّل (الدواني).  
٣. ذ: + «و معناهما الحقيقيان».

٤. قوله: لا امتناع الخلوّ منهما. أقول: يعني: أنّ العقلاء اتفقوا على امتناع الخلوّ بين القديم و الحادث الزمانيين، فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل، و على هذا فمعنى قوله - في القدم و الحدوث الإضافيين - : «أنّه لا يمتنع الخلوّ منهما»، أنّهم لم يلتزموا ذلك فيهما، فلا يرد أنّ امتناع الخلوّ إنّما هو إذا لم يعتبر فيهما الزمان، و أمّا إذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلوّ، فلا يلزم التسلسل، و لعلّ الغرض من ذلك أنّ كون الزمان حادثاً زمائياً لا يقتضي وقوعه في زمان؛ لعدم اعتبار الزمان في القدم و الحدوث الزمانيين (الدواني).

التدبرين يلزم أن يكون للزمان زمان آخر، ويتسلسل. ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم و الحدوث الإضافيين؛ لأنه لا يمتنع الخلق منهما كما لا يخفى.

و اعترض بأن مفهوم القدم هو أن لا يكون وجود الشيء مسبقاً بعدمه في زمان، و حينئذٍ جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى، مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل.

و ردّ بأن الزمان معتبر حينئذٍ في مفهوم القدم مسلوباً لا مثبتاً، والمراد أن اعتباره مثبتاً يستلزم التسلسل<sup>١</sup>، فلا إشكال.

(و الحدوث الذاتي متحقق) قد مرّ أن الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير، و لا شك أن وجود الممكن مسبق بوجود علته، فتحقق الحدوث الذاتي<sup>٢</sup> بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج إلى بيان.

١. قوله: والمراد أن اعتباره مثبتاً يستلزم التسلسل. أقول: يمكن أن تجعل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا من أن غرضه أن يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان آخر، كما أنه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك (الدواني).

٢. قوله: فتحقق الحدوث الذاتي. أقول: لم يكتف الحكماء بذلك؛ لأن (ز: إذ) معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف، إلا أنهم جعلوا المسبوقية أعم من الذاتية والزمانية، و لو قالوا بذلك لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية، و كان إطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح. (ز: +) و اعترض عليه: بأن لا نلّم أن الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقية بالعدم، بل هو عندهم المسبوقية باللاوجود و اللاعدم كليهما، كما سيجي. أقول: اللاوجود هو العدم، فالمسبوقية باللاوجود هو المسبوقية بالعدم، و لا ينافي ذلك كونه مسبقاً باللاعدم أيضاً؛ فإن الممكن قبل تأثير العلة فيه لا شيء. محض، فيصدق جميع السوالب التي هي موضوعها و لا يصدق شيء من الموجبات. نعم قوله: «هو عندهم المسبوقية باللاوجود و اللاعدم كليهما» إن أراد به أنهما معتبران في مفهوم الحدوث الذاتي فهو خلاف ما علم من كلام؛ فإنهم - بعد أن فسروا الحدوث بالمسبوقية بالعدم - قالوا: إن المسبوقية إن كان بحسب الزمان فهو الحدوث الزماني، و إن كان بحسب الذات فهو الحدوث الذاتي، و يدل عليه كلام الشيخ الذي سبقه، و إن أراد أنه يستلزم المسبوقية لكليهما فهو - مع أنه خلاف ظاهر اللفظ - لا يضرنا. ثم ما ذكره عن أصله لا يقدح في المقصود، كما لا يخفى (الدواني).

و قال الحكماء في بيانه<sup>١</sup>: الممكن لذاته غير مقتض للوجود، و لغيره مقتض له، و ما بالذات

١. قوله: و قال الحكماء في بيانه. أقول: فما زاد الشيخ في الهيئات الشفاء في بيان ذلك على أن قال:  
«المعلول في نفسه أن يكون ليس، و له عن علة أن يكون أيس، أي: موجوداً، و الذي يكون للشيء في  
نفسه أقدم عند الذهن (ض: عنه في الذهن) بالذات - لا بالزمان - من الذي يكون له عن غيره، فيكون  
كلّ معلول أيساً بعد ليس، بعدية بالذات، هذا كلامه. و يتوجه عليه أن المعلول ليس له أن يكون  
معدوماً، كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً؛ ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود و العدم إلى  
العلّة. و منح لي في هذا المطلب وجه آخر، و هو أن وجود المعلول لما كان متأخراً عن وجود العلة فلا  
يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم، و إلا لم يكن وجوده متأخراً عنها، و يرد عليه مثل ما مرّ؛ فإن  
تخلّف وجود المعلول عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود، لا أن  
يكون له في تلك المرتبة العدم. فإن قلت: إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم، و  
إلا لزم الواسطة. و أيضاً: لا معنى للعدم إلا سلب الوجود، فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة  
ثبت أنه معدوم فيها. قلت: نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيّد، لا  
سلب وجوده المثبّت ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة، أعني: النفي المقيّد، و لا يلزم من انتفاء  
الأول تحقق الثاني؛ لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا انصافه بالعدم في تلك المرتبة، كما في  
الأمور التي ليس بينها علاقة العلية و المعلولية؛ فإنه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخراً عن وجود  
الآخر و لا متقدماً عليه. لا يقال: كما أن التأخر بالزمان مثبّت بالعدم في زمان وجود المتقدم، فليكن  
التأخر بالمرتبة (ض: بالمرتبة) مثبّطاً بالعدم في مرتبة وجود المتقدم. لأننا نقول: سلب الوجود في زمان  
يستلزم الانصاف بالعدم في ذلك الزمان، و إلا لزم خلوّه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض، و هو  
محال، و أما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم انصافه بالعدم في تلك المرتبة، على أن يكون  
المرتبة ظرف الانصاف؛ فإنّ خلق المرتبة عن النقيضين بمعنى أنّه ليس بشيء منهما في تلك المرتبة  
غير محال، بل واقع، كما مرّ تحقيقه. و قد تلخّص من ذلك المبحث أن الممكن ليس له في المرتبة  
السابقة إلا إمكان الوجود و العدم، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان؛ فإن اكتفي في الحدوث  
الذاتي بهذا المعنى ثمّ و إلا فلا. ثمّ لقاتل أن يقول: لو تقدّم عدمه بالإمكان بالذات على وجوده - كما  
ادّعيتموه - لكان متقدماً عليه بالطبع؛ إذ التقدّم الذاتي ينحصر (ز: منحصر) عندهم في ما بالعلية و ما  
بالطبع، و لا مجال للعلية هاهنا، فيلزم أن لا تتحقّق العلة التامة البسيطة، و هو خلاف مذهبهم. و يمكن  
أن يجاب (ز: يمكن الجواب) عن ذلك بأنهم أرادوا بالعلية ما يحتاج إليه المعلول في وجوده، فنفس

مقدم<sup>١</sup> بالذات على ما بالغير؛ لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات<sup>٢</sup> بحسب الغير، وأما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته، فيقدم ما بالذات على ما بالغير، فإذاً وجود الممكن مسبوق بلاقضائه للوجود، وهذا هو الحدوث الذاتي.

و رد بأن غاية ما ذكره في إثباته أن ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير، دون العكس، ولا يلزم منه تقدم الأول على الثاني إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه، وذلك إنما يثبت إذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبباً موجباً لارتفاع ذاته، كما أن ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير، لكن الأول ظاهر البطلان؛ لأن ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس، وإن كان الاستلزام حاصلًا من الطرفين.

(و القدم و الحدوث اعتباران عقليان)؛ إذ لو وجدا لكان الحدوث حادثاً، وإلا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها، ولكان القدم قديماً، وإلا لزم حدوث القديم؛ لأن القدم صفة لازمة للذات القديم؛ إذ لا يتصور أن ذات القديم لم يكن متصفاً بالقدم ثم اتصف به، وإذا كانت الصفة اللازمة مسبقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعاً، ثم ننقل الكلام إلى قدم القدم و حدوث الحدوث حتى يتسلسل.

هذا في القدم و الحدوث الزمانيين، وأما القدم و الحدوث الذاتيان، فإنه وإن أمكن إجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي، بأن يقال: لو كان الحدوث الذاتي موجوداً لكان حادثاً ذاتياً؛ لأنه مسبوق بموصوفه سبقاً ذاتياً، وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل، لكن لا يمكن إجراؤه في القدم

---

الاحتياج و ما هو سابق عليه - كالإمكان و الاعتبارات اللازمة له - خارجة عنها؛ لأنها غير منظور إليها في هذا النظر، بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر، و لذلك صرحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة (الدواني).

١. خ: «متقدم».

٢. أ، ث، ذ، ر، ز: «بالذات».

الذاتي<sup>١</sup>؛ لأنه لا يصح أن يقال: لو كان القدم الذاتي موجوداً لكان قديماً بالذات. ويمكن أن يقال: مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير، فالعدم جزء منه، وكل ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لا يكون موجوداً.

ولما استشر أن للسائل أن يقول: التسلسل إنما يلزم من اتصاف شيء بالقدم أو الحدوث، لا من كونهما موجودين؛ فإن لزوم التسلسل<sup>٢</sup> بحاله، وإن كانا اعتباريين. بيان ذلك: أنه لو اتَّصف شيء بالقدم لكان اتصافه به أيضاً قديماً- أي: غير مسبوق بعدم الاتصاف- وإلا لزم إما عدم الذات<sup>٣</sup> القديم أو انشكاك صفة القدم عنه، وكلاهما محال، وكذلك نقول: لو اتَّصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به أيضاً حادثاً، وإلا لزم قدم الحادث.

ولا يجدي المناقشة<sup>٤</sup> بأن القدم عبارة عن لامسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه، كما أن

١. قوله: لكن لا يمكن إجراؤه في القدم الذاتي. أقول: (ض: + إذ) يمكن أن يقال: لو وجد القدم الذاتي لكان حادثاً ذاتياً؛ لأنه مسبوق بموصوفه، فيلزم أن لا يكون موجوداً في مرتبة وجود موصوفه، فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثاً ذاتياً، هذا خلف. وأنت بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حلّ هذا و أمثاله، فتدبر (ض: فتبصر) (الدواني).

٢. ت: + «بإتي».

٣. أ، ت: «ذات».

٤. ت: + «نفعاً».

٥. قوله: ولا يجدي المناقشة بأن القدم عبارة عن لامسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه. أقول: المناقشة منجّة على عبارة الشارح الإصفهاني؛ حيث قال: «لو كانا عقليين يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم»، وأشار بذلك إلى ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج، وهو أنهما لو وجدا فالموجود من القدم إما قديم أو حادث؛ إذ لا واسطة بينهما. والثاني باطل، وإلا يلزم حدوث القديم، والأول يوجب التسلسل. وكذا الموجود من الحدوث إما حادث أو قديم، والثاني باطل، وإلا يلزم قدم الحادث، والأول يوجب التسلسل؛ فإن ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين؛ لأن ما ليس موجوداً في الخارج ليس قديماً ولا حادثاً، بناءً على معناهما الاصطلاحي، فلا محيص عنه إلا بأن يراد بهما هاهنا (ز، ر: - هاهنا) هذان المعنيان الغير المصطلحين (ر، ز، ذ: - الغير المصطلحين)، وهو- مع أنه خلاف

الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه، و أما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف، فليس ذلك حدوثاً، كما أن لا مسبوقيته به ليس قدماً.

والحاصل: أن وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم إلى القديم والحادث، لا وجود الشيء لغيره؛ فإنه في الاصطلاح لا يسمى قديماً ولا حادثاً؛ لأن تسمية هذا المعنى بالقدم والحادث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل.

إذ<sup>١</sup> له أن يقول: لو اتَّصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف، و<sup>٢</sup> اتَّصف القديم بهذا المعنى، أعني: عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف، ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم أن لا يكون مسبوقاً بعدم الاتصاف، وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه، سواء سمي قدماً أو لا، وكذا الكلام في الحدوث.

أجاب<sup>٣</sup>: بأنهما (ينقطعان) أي: ينقطع سلسلتها (بانقطاع الاعتبار) يعني: لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب<sup>٤</sup> سلسلتها أينما اعتبرهما<sup>٥</sup> العقل، لكن العقل لا يقوى على اعتبارات الغير المتناهية، فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار.

(و تصدق) القضية المنفصلة (الحقيقية منهما) في الموجود؛ فإن قولنا: الموجود إما أن يكون مسبوقاً أو لا يكون، دائر بين النفي والإثبات، وكذا تصدق المنفصلة الحقيقية.

---

الاصطلاح - غير الدليل السابق، فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم. ومن أورد المناقشة إنما أوردتها على ذلك الشارح، وأجاب عنها بما مر، وتسامح في مخالفة الاصطلاح، وظاهر لفظه، وهو ما ذكره هذا (ر، ذ - هذا) الشارح بعينه، فلا إيراد عليه (الدواني).

١. تعليل لقوله: «و لا يجدي المناقشة».

٢. ج: + «إن».

٣. جواب لقوله: «و لما استشعر».

٤. خ: «يلذهب».

٥. أ، ت، ث، ذ، ر، ز: «اعتبرها».



## [خواص الواجب]

(و من الوجوب: الذاتيّ و) الوجوب (الغيريّ) في الموجود؛ إذ كلّ موجود إما واجب بالذات، أو واجب بالغير، على سبيل منع الجمع و الخلؤ. أما منع الجمع؛ فلما مرّ من أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، و أما منع الخلؤ؛ فلأنّ كلّ موجود<sup>١</sup> إما أن يكون واجباً بالذات، أو ممكناً بالذات، و الممكن لا بدّ أن يجب وجوده من علته، و إلا لم يوجد على ما سبق، فيكون واجباً بالغير.

(و يستحيل صدق) الوجوب (الذاتي على المركب، و لا يكون الذاتي جزءاً من غيره، و لا يزيد وجوده<sup>٢</sup> عليه، و إلا لكان ممكناً) يعني: أنّ للواجب بالذات لوازم ثلاثة، انتفاء كل منها يستلزم إمكانيته:

الأول: أنّه لا يكون مركباً، لا من أجزاء متميزة بحسب الخارج، و لا من أجزاء متميزة بحسب الزمن، و إلا احتاج<sup>٣</sup> الواجب لذاته في ذاته و وجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر، و جزء الشيء غيره، و المحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكن.

أقول<sup>٤</sup>: فيه بحث<sup>٥</sup>؛ لأنّ الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى غيره؛ إذ الموجود في

١. ت: + «لا يخلو».

٢. س، ش: + «و نسبته».

٣. ث، ت، خ: «لا احتاج».

٤. أ، ث، ت: - «أقول».

٥. قوله: أقول: فيه بحث. أقول: الأجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم، متحدة بحسب الوجود. أما الأول فظاهر، و أما الثاني فلصحة الحمل، فوجودهما واحد و مفهومهما اثنان، فوجودهما غير ماهيتهما، و أيضاً: قد ثبت أنّ الواجب لا ماهية له وراء الإلينة كما مرّ، و معنى ذلك أنّه شخص بسيط لا يحلله العقل إلى ماهية و تشخص، و لا إلى ماهية و وجود؛ إذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هي ماهية موجوداً، بل احتاج إلى أمر آخر به يتحصّل تشخصه، فلا يكون وجوده عين ماهيته. و لو كان هوّيته

الخارج إما أن يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن، أو لا، وهو الواجب، فلو فرض تركيب الواجب من أجزاء عقلية لم يلزم احتياجه إلا في التحقق<sup>١</sup> الذهني إلى جزئه الذهني، وهو لا يستلزم إمكانه.

قيل: لو كان شيء مركباً في العقل، ولم يكن مركباً في الخارج، لزم أن يكون حكم العقل بالتركيب جهلاً، ولا عبرة به. وأيضاً: لزم أن يكون للبيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط، وإنه محال ضرورة<sup>٢</sup>؛ فإن مطابقة إحدي<sup>٣</sup> المتغايرتين له ينافي مطابقة الأخرى له بديهية.

و أجب أما عن الأول: فإن الكلام في تصوّر الأجزاء، ولا حكم فيه يعتبر مطابقتها ولا مطابقتها، وإنما يلزم الجهل لو حكم بأنها متميزة في الخارج، ولا تمايز.

و أما عن الثاني: فبأن لا نسلم استحالة أن يكون للبيط صورتان كما ذكر، وإنما جزمك بكونه محالاً من بديهية وهمك، لإلّفيك بالصور الخيالية، كالمنقوشة على الجدار والمتخائل<sup>٤</sup> في المرآت؛ فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتها لأمر واحد بسيط، فلذلك يتسارع وهمك إلى أن الحال في الأجزاء العقلية أيضاً كذلك، ولو علمت أن هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية، ينترعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس،

بسيطة ولكنها غير وجوده، لاحتاج اتصافه بوجوده إلى علّة ما، فإما أن تكون علّة نفس الهوية أو غيرها، وكلاهما محال على ما فضل في مقامه. والحاصل أن وجود الواجب لا يمكن أن يتعلق بشيء آخر أصلاً، سواء كان جزءاً له أو معروضاً له؛ إذ على التقديرين يكون وجوده وصفاً لغيره، بمعنى أنه يكون هناك شيء موجود، وكل ما هذا شأنه فهو ممكن كما مرّ، وتذكر هناك المقدمات السابقة في تحقيق كون الوجود عين ماهيته ينفعك جداً (الدواني).

١. خ: «تحققه».

٢. ث، ج: «بالضرورة».

٣. ث: «الصورتين».

٤. أ: «المتخاللة»، ت، خ، ج: «المتماثل».

بشروط<sup>١</sup> مختلفة تقتضيها تلك الاستعدادات<sup>٢</sup> من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر، والتنبه لمشاركات<sup>٣</sup> و مبادئ بحسبها، لم تنبذ أن تعقل النفس صورة مطلقاً لشخص<sup>٤</sup> بخصوصه، و أخرى مطابقة له<sup>٥</sup> وهي نوعه، و أخرى تطابقه<sup>٦</sup> وهي جنسه.

لا يقال: إن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود؛ بناءً على برهان التوحيد، فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكناً، و إذا لم يكن مشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يخرج إلى أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي، فلم يكن مركباً في العقل.

لأننا نقول: يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج، و إن كان له أنواع كثيرة بحسب العقل، و برهان التوحيد لا ينافي ذلك. و أيضاً: لم لا يجوز<sup>٧</sup> أن يكون مركباً من أمرين متساويين؟

الثاني: أن الواجب لا يكون جزءاً من غيره، على معنى أنه لا يمكن أن تحصل منه و من شيء آخر ينضم إليه حقيقة واحدة وحدة حقيقة، بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً؛ و ذلك لأن أحدهما إن لم يكن حالاً في الآخر امتنع أن تحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة<sup>٨</sup>، و هذا

١. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «و شروط».

٢. أ، ذ، ر، ز: - «تلك الاستعدادات».

٣. خ: «بمشاركات».

٤. أ، ت: «مطابقه لشخص».

٥. أ، ت: «مطابقه». ت، خ: «يطابقه». ذ، ر، ز: «تطابقه».

٦. ج: «تطابقه له». ت، خ: «يطابقه».

٧. قوله: و أيضاً لم لا يجوز. أقول: لا يرد هذا على الدليل الأول الذي أوردناه، كما لا يخفى (الدواني).

٨. قوله: فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة. أقول: ربما يمنع ذلك، و السند السرير المركب من الخشب و الهيئة المخصوصة، كما هو المشهور. و دعوى أنها ماهية اعتبارية - مع أنها كلام على السند - غير مسموعة إلى أن يبين. و أيضاً: لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضاً، لاقتضى

ضروري، وإن كان أحدهما<sup>١</sup> حالاً في الآخر<sup>٢</sup> فلا يخلو إما أن يكون الواجب حالاً في الآخر<sup>٣</sup> أو بالعكس.

و الأول محال؛ لأن الواجب مستغن عن غيره، والمستغني عن غيره<sup>٤</sup> لا يمكن حلوله في غيره. والثاني أيضاً محال؛ لأنه لو كان المحل هو الواجب - وهو مستغن<sup>٥</sup> عن الحال - يكون الواجب<sup>٦</sup> هو الموضوع، والأمر<sup>٧</sup> الآخر هو الغرض، فلا تحصل<sup>٨</sup> منهما حقيقة واحدة<sup>٩</sup> محصلة، بل<sup>١٠</sup> غاية<sup>١١</sup> أن تحصل منهما حقيقة اعتبارية<sup>١</sup>.

استغناء أجزاء العناصر التي هي أجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها أن يكون أعراضاً، وهو خلاف مذهبهم، بل صرحوا بأن المعتبر في الصورة احتياج المحل إليها؛ إما في وجوده أو في تحضله نوعاً، كما في صور المواليد؛ فإن أجزاء العناصر محتاجة إليها في تحصيلها (ر، ز، ذ: تحصلها) تلك الأنواع، أعني: أنواع المواليد، وإن لم يحتج إليها في وجودها و تحصلها بحسب أنواعها أنفسها (الدواني). ١. في نسخة (ث) بدل قوله: «و إن كان أحدهما» إلى قوله: «أن يحصل منهما حقيقة اعتبارية»، جاء هكذا: «و كذا إن كان المحل هو الواجب؛ لأنه لاستغنائه عن الحال هو الموضوع، والشيء الآخر هو الغرض، فلا تحصل منها حقيقة واحدة محصلة، غاية الأمر أن تحصل منها حقيقة اعتبارية، وإن حلّ كلّ منهما في الآخر و كان الحال هو الواجب، لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحال مفترق إلى المحلّ، و كلّ مفترق إلى الغير ممكن».

٢. خ: - «و إن كان أحدهما حالاً في الآخر».

٣. ز: - «فلا يخلو إما أن يكون الواجب حالاً في الآخر».

٤. ت، خ، ج: «الغير».

٥. أ: «لأنه لاستغنائه. ت: «المستغني».

٦. أ: - «الواجب».

٧. أ: «و الشيء». ت: - «الأمر».

٨. أ، ت: «فلم يحصل».

٩. خ: - «واحدة».

١٠. أ: - «بل».

١١. أ: «غاية الأمر».

واعترض عليه: بأن كون الحال غرضاً و التركيب اعتبارياً إنما يلزم إذا كان الجزء الحال حالاً في الواجب وحده، و إنما إذا كان الواجب مع غيره جزءاً مادياً، و حلّ فيهما الجزء الصوري، فلا يلزم ما ذكر، كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور المتنوعة<sup>١</sup> للمواليد الثلاث، و دعوى الاحتياج أو الانفعال بين الأجزاء المادية غير مسموعة.

الثالث: أن الواجب لا يزيد وجوده عليه، و إلا لكان الوجود صفة له؛ لأنه إن لم يقدّم الوجود به لم يكن موجوداً، و إن قام به يكون صفة له، و الصفة تفتر إلى موصوفها الذي هو غيرها، و المفتر إلى الغير ممكن، و كلّ ممكن فله مؤثر، و المؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب، و إلا تقدّمت عليه بالوجود ضرورة تقدّم العلة على معلولها<sup>٢</sup> بالوجود، فإما بهذا الوجود، فيتقدّم الشيء على نفسه، و إما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجوداً مرتين، ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، و إن كان المؤثر غير ذات الواجب لزم إمكان الواجب، ضرورة افتقاره في وجوده إلى غيره.

١. أ: + و إن حلّ كلّ منهما في الآخر أو كان الحال هو الواجب، لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحال مفتقر إلى المحلّ، و كلّ مفتقر إلى الغير ممكن. خ، ج: + و كذا إن كان المحلّ هو الواجب؛ لأنه لاستثنائه عن الحال يكون هو الموضوع، و الشيء الآخر هو العرض، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محضلة، غاية الأمر أن يحصل منهما حقيقة اعتبارية، و إن حلّ كلّ منهما في الآخر، أو كان الحال هو الواجب، لزم إمكان الواجب لأنّ الحال مفتقر إلى المحلّ، و كلّ ممكن. قوله: لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحال مفتقر إلى المحلّ. أقول: افتقار الحال إلى المحلّ إما في الوجود كما في الأعراض، أو في الشخص كما في الصور، و الأخير لا يتنافى وجوب الوجود ظاهراً، و تبيين بما ثبت من أنّ تشخص الواجب عنه (الدواني).

٢. خ: الصورة النوعية.

٣. ت: المعلول.

٤. أ، ت: - بالوجود.

٥. أ، ت، خ، ج: وذلك.

و أجيب: بأنه إن أراد أن الوجود يقوم بذات الواجب، قياماً خارجياً، كقيام الأعراض بموضوعاتها، فلا نسلم قوله: إن لم يتم به الوجود لم يكن موجوداً، وإن أراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به، فلا نسلم قوله: و المفتقر إلى الغير ممكن، إنما ذلك<sup>١</sup> إذا كان المفتقر<sup>٢</sup> ممّاله عين خارجية، و الوجود من المعقولات الثانية، كما تقدّم و سيأتي أيضاً.

لا يقال: ذلك<sup>٣</sup> هو الوجود المطلق، [و] كلامنا في وجوده<sup>٤</sup> الخاص.

لأننا نقول: لا بدّ من دليل على أن هناك وجوداً خاصاً وراء الوجود المطلق و حصته، ثمّ على أنه ليس من المعقولات الثانية.

فإن قيل: مدّعا أن وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته، فيتمّ كلامه.

قلنا: لا يلزم من ذلك أن<sup>٥</sup> له وجوداً خارجياً هو عين ذاته، مع أنه مقصودهم الأصلي؛ لجواز أن يكون صدق ذلك المدّعى بانتفاء الوجود عيناً، لا بتحقيقه مع عدم زيادته.

١. ت: «يلزم».

٢. قوله: إنما يكون ذلك إذا كان المفتقر. أقول: إذا كان الوجود وصفاً للذات - سواء كان أمراً اعتبارياً أو عينياً - كان ممكناً باعتبار ثبوته للذات، و إن لم يكن ممكناً باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الأول، و مراده بكونه ممكناً إمكانه باعتبار ثبوته للذات، لا باعتبار ثبوته (ص، ز: وجوده) في نفسه، فلا يرد عليه ما أورده. (ز: +) و اعترض عليه: بأنه إن أراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الأمر ذهنياً أو خارجياً، فالوجود ليس كذلك؛ لما مرّ من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الأمر، و إن أراد به صدق حمل المبروقية على الذات، فذلك كما لا يقتضي إمكان اتصافه في نفسها لا يقتضي إمكان ثبوتها للموصوف؛ لما مرّ من أن صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدء المحمول. أقول نختر الأول، و نمنع امتناع قيامه بالموجودات في نفس الأمر، و قد سبق تفصيله (الدواني).

٣. أ، ث، ج: «ذاك».

٤. ذ، خ، ج: «الوجود».

٥. ث، خ، ت، ج: «لا يقال». هامش خ: «قيل».

٦. خ: + «يكون».

و أيضاً: فافتقار الوجود إلى الماهية<sup>١</sup> التي يقوم بها بحقق وجوبه، ولا يقتضي إمكانه. كيف لا، ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود، من غير احتياج إلى غير تلك الذات؛ فإنَّ الوجوب قد يوصف به الماهية، وقد يوصف به الوجود، فإذا وصفنا<sup>٢</sup> به الماهية كان معناه أنها لذاتها تقتضي<sup>٣</sup> الوجود وإذا وصفنا<sup>٤</sup> به الوجود كان معناه أنه مقتضى ذات الماهية، من غير احتياج إلى غيرها.

و اعلم أنَّ هذا الوجه هو معتمد الحكماء في إثبات هذا المطلب. وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الأجوبة، بأن يقال: إذا كان وجوده تعالى زائداً على ذاته<sup>٥</sup> فلا بد أن يتَّصف به ذاته في نفس الأمر، وإلا لم يكن موجوداً فيها، واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علّة بها يصير متَّصفاً بالوجود، و يساق الكلام إلى آخر الدليل<sup>٦</sup>. ولقوة هذا الدليل و ضعف الأجوبة - على ما سيجيء - مال<sup>٧</sup> بعض متأخري المتكلمين - ومنهم المصنّف - إلى مذهبهم.

١. قوله: و أيضاً فافتقار الوجود إلى الماهية. أقول: هذا بحسب الجليل من النظر و ما يترأى من ظاهر العبارة، و أمّا على التحقيق؛ فالذي تحقّق وجوبه كونه عين الماهية، كما مرّ تفصيله (الدواني).

٢. خ، ج: - لا. قوله: كيف لا، و لا معنى لوجوب الوجود. أقول: قد عرفت حقيقة الحال (الدواني).

٣. خ: و إذا وصفت.

٤. خ، ج: يقتضي.

٥. ت: و وصف. خ: و صفت.

٦. قوله: إذا كان وجوده تعالى زائداً على ذاته. قيل: إن أراد باتصاف الذات بالوجود قيام موجود بالمعنى المصدري بها، فلزوم ذلك ممنوع؛ لما عرفت غير مرّة، و إن أراد به صدق المشتق منه عليها، فسواء كان الذات وجوداً أو ماهية أخرى لا بد له من علّة؛ فإنَّ كونه موجوداً هو عين كونه وجوداً قائماً ببلاته، و قد سبق تفصيله (الدواني).

٧. ث: بالدليل.

٨. ث: و قال.

و أقول: يمكن أن يجاب<sup>١</sup> بأن المحوج<sup>٢</sup> إلى العلة هو الإمكان كما سبق تحقيقه، فاتصاف شيء بأمر إذا كان ممكناً، و كان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتصف بذلك الأمر و يجوز أن لا يتصف به، لم يكن بُدَّ هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً بهذا الأمر؛ فإن الثوب<sup>٣</sup> لما جاز أن يتصف بالياض و جاز<sup>٤</sup> أن لا يتصف به، احتاج إلى علة تجعله أيضاً. و كذا<sup>٥</sup> زيد لما جاز أن يتصف بالوجود و جاز أيضاً أن لا يتصف به، احتاج إلى علة تجعله<sup>٦</sup> متصفاً بالوجود. و أما إذا لم يكن اتصاف شيء<sup>٧</sup> بأمر ممكناً، بل واجباً أو ممتنعاً، فلا حاجة هناك إلى علة؛ فإن اتصاف الأربعة بالزوجية لما كان واجباً<sup>٨</sup> و لم يجز أن لا يتصف بها، لم يكن هناك حاجة إلى علة تجعلها متصفة بها.

١. أ، خ، ج: - «يمكن أن يجاب».

٢. قوله: و أقول يمكن أن يجاب بأن المحوج. أقول: كل ما يغير الشيء فإن ثبوته لذلك الشيء - أو اتصاف ذلك الشيء به، أو كونه هو، أو ما شئت فسمه - أمر لا يستغني عن العلة؛ فإن الإنسان مثلاً لا يحتاج إلى ما يجعله إنساناً، أما في كونه أمراً آخر فيحتاج إلى علة، و ذلك ظاهراً؛ فإن توسط الجعل بين الشيء و نفسه ممتنع بالذات، و أما كونه شيئاً آخر فمحتاج إلى سبب بالبداهة، فلذلك حكم الحكماء بأن وجود الواجب عنه حتى يستغني تعالى في وجوده عن غيره؛ إذ لو كان غيره فارتباطه به إما أن يكون ناشئاً عن ذاته، فيلزم تقدّم الذات بالوجود على وجوده، أو عن غيره (ر، ذ: غيرها)، فيلزم افتقار الواجب إلى الغير (الدواني).

٣. ث: «الثوب».

٤. أ، ذ، ج: + «أيضاً».

٥. ت: + «ذات».

٦. ج: «نجمه».

٧. ج: «الشيء».

٨. قوله: فإن اتصاف الأربعة بالزوجية لما كان واجباً. أقول: اتصاف الأربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود، و هو لا يستلزم الاستغناء عن العلة، بل علة ذات الأربعة، و لا يجري ذلك في الوجود لما مرّ (الدواني).



و إذا تمهّد هذا فنقول<sup>١</sup>: إنّ ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود و لم يجر أن لا يتّصف به، لم تكن هناك علّة بها<sup>٢</sup> يصير متّصفاً بالوجود؛ فإنّ شأن العلّة أن يرجّح أحد الطرفين المتساويين على الآخر، فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأبى حاجة إلى العلّة و ترجيحها؟ و ما يقال: من أنّ الواجب يقتضي ذاته وجوده، فمعناه: أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، لا أنّ هناك اقتضاء و تأثيراً<sup>٣</sup>. و لهذا قال<sup>٤</sup> بعض المحقّقين<sup>٥</sup>: صفات الواجب تعالى لا يكون آثاراً له، و إنّما يتمتع علمها لكونها من لوازم الذات.

و عورض بوجوه:

الأول: أنّ الوجود معلوم بالضرورة، و حقيقة الواجب غير معلومة<sup>٦</sup> اتفاقاً، و غير المعلوم غير المعلوم.

١. قوله: إذا تمهّد هذا فنقول. أقول: قد عرفت أنّه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجباً بذاته (الدواني).

٢. أ، ث، ر: لم تكن علّة هناك بها.

٣. ت: «تأثيراً».

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٣.

٥. قوله: و لهذا قال بعض المحقّقين. أقول: إذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات، فهي واجبة لغيرها (ر، ذ: بغيرها)، و هو الذات؛ فإنّه لو لم يكن الذات لم يكن. و من هاهنا علم أنّ ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده، من أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، يستلزم لا اقتضاء (ص، ز: يستلزم الاقتضاء) الذي نفاه؛ لأنّه إذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهيّة به إمّا لكونه اتصافاً بالوجود، فيلزم وجوب اتصاف كلّ شيء بالوجود، أو لكونه اتصاف تلك الماهيّة بالوجود، فيكون منشأ الوجوب خصوص تلك (ر، ز، ذ: - تلك) الماهيّة، و يعود المحالان (ر، ذ: المحالات). لا يقال: خصوص الماهيّة معتبر في خصوصيّة الانصاف، من غير أن يكون له مدخل في منشائية الوجوب، بل يكون الانصاف الخاص واجباً لذاته. لأننا نقول: لما توفّر خصوصيّة الانصاف على خصوصيّة الماهيّة كان وجوبه متوقفاً عليه في الجملة، فلا يكون واجباً لذاته، فامل (الدواني).

٦. ت: «معلوم».

الثاني: أنَّ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب و الممكن على ما سلف، فهو من حيث هو إما أن يقتضي العروض أو اللاعروض، أو لا هذا ولا ذاك، والأول يقتضي العروض في الواجب، والثاني يقتضي التجرد في الممكن، والثالث يقتضي أن يكون كل من العروض و اللاعروض لعلّة. فتجرّد الواجب لعلّة، فيفتقر الواجب إليها، فيكون ممكناً، هذا خلف.

و اجيب: بأن المحتاج إلى العلة هو العروض، و أما اللاعروض فلا يحتاج إلى علة، بل يكفي فيه عدم سبب العروض.

و أورد عليه: بأنه حينئذٍ يحتاج الواجب إلى <sup>١</sup> علة عدم العروض، وهو غيره، فيلزم افتقار الواجب إلى غيره، هذا خلف، أو يحتاج الواجب إلى عدم نفسه <sup>٢</sup>؛ لأنّ علة عروض الوجود للواجب <sup>٣</sup> هو الواجب نفسه، لا غيره.

١. أ، خ، ج، ذ، ت: + «عدم».

٢. قوله: أو يحتاج الواجب إلى عدم نفسه. أقول: فإن عروض الوجود للماهيات مستند إلى الواجب؛ فإنّه المرجد لها ابتداءً أو بواسطة، فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته، و ينتهي إلى انتفاء الواجب. هذا توجيهه، و هو مزيف؛ إذ لو سلم أنّ علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب، لكن يجوز أن يكون علة كونها بحيث لا يكون إلا معروضة هي الماهيات التي تصلح معروضات له، فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجب لانتهاء الماهية التي يمكن عروضه لها. (ز: + و اعترض عليه: بأنّ معنى كلام الشارح أنّه لو كان لعروض الوجود للواجب علة لكانت هذه العلة هي الواجب لا غيره، فلو كان عدم عروض الوجود له تعالى بواسطة عدم علته، و علته هو الواجب لا غير، فيحتاج الواجب إلى عدم نفسه. هذا معنى كلام الشارح، و هو صريح في ذلك لا يحبه توجيهاً له و رفعة. أقول: حمل كلام الشارح على ما ذكره في غاية البعد؛ لأنّه قال: «علة عروض الوجود»، و ظاهر هذه العبارة أنّ علة عروض الوجود مطلقاً هو الواجب، لا علة عروض الوجود له، و كيف يحمل على ذلك و الكلام على تقدير تجرد الوجود للواجب، و من اليّن أنّه لا يكون هناك عروض، فلا يكون الواجب علة لعروض الماهية له على هذا التقدير، حتى يحتاج الواجب إلى عدم نفسه، فما ذكره أقرب ما يمكن الحمل عليه لفظاً و معنى (الدواني).

٣. أ، ث، ت، ج: - «لِلواجب».

الثالث: أنَّ الواجب مبدء للممكنات كلها، فإن كان هو الوجود وحده لزم أن يكون كل وجود مبدء لجميع الممكنات، وهو محال؛ لاستلزامه أن يكون وجود زيد مثلاً علّة لنفسه ولعلله أيضاً، وإن كان هو الوجود مع قيد التجرد، لزم تركيب المبدأ، بل عدمه؛ ضرورة أنَّ أحد جزئيه - وهو التجرد - عديمي، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدء لكل وجود، إلا أنَّ الحكم تخلف عنه، لانقضاء شرط المبدئية، ومعلوم أنَّ كون الشيء مبدءاً لنفسه ولعلله ممتنع بالذات، لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية.

الرابع: أنَّ الواجب مشارك للممكنات<sup>١</sup> في الوجود، ومخالفها<sup>٢</sup> في الحقيقة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون وجوده مغايراً لحقيقته.

الخامس: أنَّ الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان - أعني: الوجود المطلق - لزم تعدّد الواجب؛ ضرورة أنَّ وجود زيد غير وجود عمرو، وإن كان هو الكون مع قيد التجرد، لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع أنّه علمي لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب، أو بشرط التجرد، لزم أن لا يكون الواجب واجباً لذاته، بل بشرطه<sup>٣</sup> الذي هو التجرد، وإن كان غير الكون في الأعيان، فإن كان بدون الكون فمحال؛ ضرورة أنّه لا يعقل الوجود بدون الكون، وإن كان مع الكون فإمّا أن يكون الكون داخلياً فيه، فهو محال؛ ضرورة امتناع تركيب الواجب، أو خارجاً عنه، وهو المطلوب؛ لأنّ معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب.

و الجواب عن هذه الوجوه كلها: أنّه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب، و إنّما النزاع في أنّ ذات الواجب تعالى هل هو وجود خاص من أفراد الوجود المطلق أم لا؟ وما ذكر من الوجوه إنّما يدلّ على زيادة الوجود المطلق، لا على أنّ ذات الواجب ليس وجوداً خاصّاً؛ فإثباتنا نقول: الوجود الخاص هو الذي ندّعي أنّه عين ذات الواجب.

١. ث، ت، خ: «بشارك الممكنات».

٢. ث، ت، خ، ج: «و يخالفها».

٣. ج: «بشرط».

(و الوجود المعلوم هو) الوجود<sup>١</sup> (المقول بالتشكيك، أمّا) الوجود (الخاصّ به فلا) أي: ليس بمعلوم، كما أنّ ذاته ليس بمعلوم أيضاً، فلا دلالة للوجه الأول من تلك الوجوه إلا على أنّ الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب.

و كذا نقول: الوجود المطلق لا يقتضي العروض، ولا اللاعروض، وإنّما يقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاصّ الذي هو عين حقيقة الواجب، فلا يلزم احتياج الواجب في تجرّده إلى غيره، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق.

و كذا نقول: مبدء الممكنات هو وجود خاصّ مخالف لسائر الوجودات، فلا يلزم أن يكون كلّ وجود كذلك، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان المبدء مطلق الوجود.

و كذا نقول: إنّ ما به المشاركة هو الوجود المطلق، والحقيقة هو الوجود الخاصّ، وهو المتنازع فيه.

و كذا نقول: ذات الباري نفس الكون الخاصّ المخالف لسائر الأكوان، ولا يلزم تعدّد الواجب، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان نفس الكون المطلق.

و المصنّف أجاب عن الوجه الأول، واكتفى به ليقاس عليه الباقي.

السادس: أنّ الوجود طبيعة نوعية؛ لما يتّنا من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكلّ، والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها، بل يجب لكلّ فردٍ منها ما يجب للآخر، وعلى هذا يتّسم<sup>٢</sup> كثيراً من القواعد كما سيأتي، فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب و الممكن، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان تجرّد الواجب لغيره، ولزم افتقاره إلى الغير.

و الجواب: أنّ صدق الوجود على أفرادهِ صدقٌ غرضيٌّ، (و ليس) هو (طبيعة نوعية) بالنسبة إلى أفرادهِ (على ما سلف) و مجرّد اتحاد مفهوم<sup>٣</sup> لا يوجب ذلك؛ لجواز أن يصدق مفهوم واحد

١. ج: + «المطلق».

٢. ت: «ينتم».

٣. ت، ذ: «المفهوم».

على أشياء مختلفة الحقيقة<sup>١</sup>.

لا يقال: لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات، لزم التباين الكلّي بين الوجودات؛ ضرورة أنها لا تشارك في ذاتي أصلاً؛ لامتناع تركيب وجود الواجب، واللازم باطل؛ لما ثبت من اشتراك الوجود معنى.

لأننا نقول: إن أريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض<sup>٢</sup> فلا نسلم استحالة، وما ثبت من اشتراك الكلّ في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها<sup>٣</sup>، وإن أريد عدم التشارك في شيء أصلاً فلا نسلم لزومه، وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة أو بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون.

(فجاز اختلاف جزئياته في العروض و عدمه)؛ فإنّ النور يصدق على نور الشمس وغيره، مع أنه يقتضي إبطاء الأعشى، بخلاف سائر الأنوار، فيجوز أن تكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة<sup>٤</sup>، بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد، ويمتنع عليه المقارنة، والممكن بالعكس، مع اشتراك الكلّ في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها، صدقاً عَرَضياً.

السابع: أنّ الوجوب الذاتي إضافة تقتضي في الواجب طرفين: أحدهما الماهية، والآخر الوجود؛ لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود، فيكون وجوده زائداً على ماهيته. والجواب عنه قد مرّ مستقصي<sup>٥</sup>.

١. ت: «الحقايق».

٢. خ: «البعض».

٣. ت: «تصادقهما».

٤. ت، خ: «بالحقيقة».

٥. أ، ث، ج: «الوجود».

٦. قوله: والجواب عنه قد مرّ مستقصي. أقول: إشارة إلى ما ذكر في بحث المواد الثلاث عند قوله: «و قد ترخذ الثلاثة ذاتية فتكون القسمة حقيقية»، من أنّ هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي، وقد مرّ منّا كلام عليه و تحقيق الحقّ فيه (الدواني).

واعترض على دليل الحكماء: بأنَّ العلة متقدمة على معلولها، أمّا أنَّ<sup>١</sup> هذا التقدّم بالوجود ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في الوجود هو<sup>٢</sup> الماهية من حيث هي هي؟ فيتقدّم<sup>٣</sup> ذاتاً لا وجوداً، كتقدّم الجزء الأخير من المركب بالنسبة إليه.

وأيضاً: لو تمّ دليلكم هذا لزم أن لا تكون ماهية الممكن قابلة لوجودها، وإلا تقدّمت عليه بالوجود؛ ضرورة تقدّم العلة على معلولها، إلى آخر ما ذكرتم بعينه.

ورده المصنّف بأنّ الكلام فيما يكون مؤثراً في الوجود، وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود، (و تأثير الماهية من حيث هي<sup>٤</sup> في الوجود غير معقول)؛ فإنّ العقل ما لم يلحظ<sup>٥</sup> كون الشيء موجوداً امتنع أن يلحظ<sup>٦</sup> كونه مبدءً للوجود مفيداً له.

(و النقض بالقابل ظاهر البطلان)؛ فإنّ قابل الوجود مستفيد له، فلا بدّ أن يلحظه<sup>٧</sup> العقل خالياً عن الوجود- أي: غير معتبر فيه الوجود- لئلا يلزم حصول الحاصل، بل و عن العدم أيضاً، لئلا يلزم اجتماع المتنافين، بخلاف مُعطي الوجود.

قيل: لا نسلم أنّ المفيد لوجود نفسه يلزم تقدّمه عليه بالوجود؛ فإنّه لا معنى للإفادة هاهنا<sup>٨</sup> سوى أنّ تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود، و يتمتع تقدّمها عليه<sup>٩</sup> بالوجود؛ ضرورة امتناع حصول الحاصل، كما في القابل بعينه، بخلاف المفيد لوجود الغير؛ فإنّ بديهة العقل حاكمة بأنّه ما لم يكن موجوداً لم يكن مبدءً لوجود الغير.

١. أ، ث، ذ، ز: - وأنّ.

٢. ث: + نفس.

٣. ت، ذ، ز، خ، ج: «فيقدّمه».

٤. ث، ت، خ: + «هي».

٥. ت: «بلاحظه».

٦. ت: «بلاحظه».

٧. ت: «بلاحظه».

٨. ت: «منها».

٩. ت: «عليها».

و أجب: بأن التأثير و الإيجاد متزَع على وجود المؤثر الموجد؛ فإنَّ مرتبة الإيجاد فوق مرتبة الوجود قطعاً، فلا يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار وجودها، لا في وجود نفسها و لا في وجود غيرها.  
هذا<sup>١</sup>، و أجاب المصنّف عن النقض في شرحه للإشارات<sup>٢</sup>: «بأنَّ كلام الناقض مبنيٌّ على تصوّره أنَّ للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثمَّ إنَّ الوجود يحلّ فيها، و هو فاسدٌ؛ لأنَّ كون الماهية هو وجودها، و الماهية لا تتجرد عن الوجود إلّا في العقل، لا<sup>٣</sup> بأن يكون في العقل منفكّةً عن الوجود؛ فإنَّ الكون في العقل أيضاً وجود عقليّ، كما أنَّ الكون في الخارج وجود خارجيّ، بل بأنَّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبارٍ لعدمه؛ فإذا نُ اتصاف الماهية بالوجود أمر عقليّ، ليس كاتصاف الجسم بالياض؛ فإنَّ الماهية ليس لها وجود منفرد، و لعارضها<sup>٤</sup> - الممتى بالوجود - وجود آخر، حتّى يجتمعا اجتماع المقبول و القابل، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها. و الحاصل: أنَّ الماهية إنّما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، و لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط». إلى هنا كلامه.

أقول: فيه نظر؛ لأنَّ الاتصاف إذا كان أمراً عقلياً تكون الصفة أيضاً أمراً عقلياً؛ فلو فرضنا أنَّ الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية، بل إنّما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية، كما أنّها قابلة لصفة عقلية، فأين الفرق<sup>٥</sup>؟

١. أ، ث، ت، ج: - «هذا».

٢. انظر: شرح الإشارات و التيهات للمحقّق الطوسي ٣: ٣٩ - ٤٠.

٣. ت: - «لا».

٤. أ، ث، ت، ر، ز: «فإنَّ».

٥. أ، ث، ت، ج، ذ، ر، ز: «لعارضه».

٦. قوله: فأين الفرق. أقول: الفرق ما نبه بقوله: «و الحاصل إلى آخره»، و هو أنَّ الماهية إنّما يتصف بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقليّ، و لا يمكن أن يتصف بفاعليّته (ر، ز، ذ: بفاعلية) بحسب

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ٢٩٩

ووجهه صاحب المحاكمات<sup>١</sup> بأنَّ حاصل الجواب أنه إن أريد بقوله: الماهية قابلة للوجود، أنها كذلك في العقل، فلا نسلم أنها ليست بمتقدمة، بل هي متقدمة بالوجود العقلي؛ ضرورة أنَّ الماهية متحقِّق<sup>٢</sup> في العقل أولاً، ثمَّ يعتبر الوجود الخارجي لها، وإن أريد أنها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك، وإنما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد، و للوجود وجود منفرد، كما في اتصاف الجسم بالياض، وهو ممنوع. وقال: هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام. أقول: هو غير موجِّه<sup>٣</sup> بعد، أما أولاً: فلاَّه حينئذٍ يكون قوله<sup>٤</sup>: ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة

ذلك الوجود؛ ضرورة أنَّ الشيء ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شيئاً فيه، والمراد من الصفة الخارجية في قوله: لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل، ما يعمُّ نفس الوجود الخارجي، وما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلي، ومحصل الفرق أنَّ قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدُّم بحسب الوجود العقلي، و فاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدُّم بحسب الوجود الخارجي، أما الأول: فلأنَّ اتصاف الماهية بالقابلية المذكورة إنما هو بحسب اعتبار العقل كما يتنه، و أما الثاني: فلاَّها لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم البداهة، فتأمل (الدواني).

١. انظر: المحاكمات بين شرحي الاشارات ٣: ٣٩.

٢. ز، ذ: «تتحقق».

٣. قوله: و هو غير موجِّه. أقول: هذا غير موجِّه؛ لأنَّ الناقض مدَّع، و حاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض؛ لجواز أن تكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي، و المطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض، بل عليه إثبات جريان الدليل فيها. و لا يخفى أنَّ قوله: «و الحاصل إلى آخره» صريح في ما وجهه (ض: + به) صاحب المحاكمات؛ فإنَّ محصله منع جريان الدليل؛ لجواز الفرق بين القابلية و الفاعلية. إلاَّ أنه بالغ في السند، و زعم تحقُّق الفرق هذا، لكن لا ارتباط له بما سبق من أنَّ كلام الناقض مبني على تصوره أنَّ للماهية ثبوتاً في الخارج، ثمَّ يحلُّ فيها الوجود، بل الظاهر أنه مبني على خلافه؛ لأنَّه إنما يتجه النقض إذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود؛ إذ لو كان مشروطاً به لكان القابل و الفاعل متساويين في الحكم، و هو اشتراط الوجود، فلم يتصوَّر النقض؛ لأنَّ النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم، و لعلَّ مراده أنَّ كلامه مبني على تصوره أنه يلزم من كون الماهية قابلة للوجود أن



خارجية عند وجودها في العقل فقط، لغواً محضاً لا مدخل<sup>٢</sup> له في الجواب.  
و أما ثانياً: فلأنَّ للناقض أن يقول: لما كان قابلية الماهية للوجود و اتصافها به بحسب العقل، و  
كفى لذلك<sup>٣</sup> في تقدّم العلة القابلية تقدّمها بالوجود العقلي، فليكن فاعليتها للوجود أيضاً بحسب  
العقل، فليكن<sup>٤</sup> في تقدّم العلة الفاعلية أيضاً تقدّمها بالوجود العقلي، من غير أن يكون لها تقدّم  
بحسب الوجود الخارجي، كما أنَّ ماهية الأربعة علة فاعلية لزوجيتها، و لا تقدّم لها بحسب الوجود  
الخارجي، فإن فُرّق في ذلك<sup>٥</sup> بين الوجود و سائر الصفات كان ذلك رجوعاً إلى الجواب الأول.  
لا يقال: كلامنا في ماهية واجب الوجود، فنقول حيث: لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية  
لوجودها الخارجي للزم<sup>٦</sup> أن يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدماً<sup>٧</sup> على وجودها  
الخارجي، فيلزم أن يكون عاقل قبل وجود<sup>٨</sup> واجب الوجود، و هو محال.  
لأننا نقول: معنى تقدّم العلة على معلولها<sup>٩</sup> بالوجود أن يكون الوجود العقلي للعلة متقدماً<sup>١٠</sup> على

يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله، كما يلزم من كونها فاعلة له، و ذلك تصور فاسد؛ لما ذكره  
مفصلاً، فتدبر (الدواني).

١. أي: قول المصنف في شرح الإشارات و التيهات للمحقق الطوسي ٣: ٤٠.

٢. ث: «لا دخل».

٣. خ: «بذلك».

٤. ث، خ، ج: «وليكن».

٥. قوله: فإن فُرّق في ذلك. أقول: بعد ما سبق لا محذور في الرجوع إلى الجواب الأول؛ فإنه لم يدع أنه  
جواب آخر (الدواني).

٦. ج: «يلزم».

٧. ت: «متقدماً».

٨. ت، ذ: «وجود».

٩. قوله: لأننا نقول: معنى تقدّم العلة على معلولها. أقول: هذا خطأ؛ فإنَّ الكلام في علة الاتصاف بالوجود  
الخارجي، و إذا كانت الماهية باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له لزم أن يكون موجودة في العقل  
قبل اتصافها بالوجود الخارجي، فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل، و ذلك بين (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣٠١

الوجود العقلي لمعلولها، وإنما يلزم من هذا أن يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي، لا أن يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم أن يكون قبل وجود الواجب<sup>١</sup> عاقل، بل اللازم أن يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل، ولا فساد فيه.

هذا، وقد استدلل بوجوه أخرى:

منها: أنه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلاً لشيء و فاعلاً له؛ لأن ذات الواجب يكون قابلاً للوجود؛ لكونه معروضاً له، و فاعلاً له؛ لاستحالة أن يكون غير<sup>٢</sup> الواجب فاعلاً لوجوده، و التالي باطل، لما سيجيء من بيان استحالة.

و أجيب: بأننا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلاً و فاعلاً، و سيجيء الكلام على دليلها.

و منها: أنه لو زاد وجود الواجب لاحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض، فكان ممكناً؛ ضرورة احتياجه إلى الغير، فكان جاز الزوال نظراً إلى ذاته، و إلا لكان واجباً لذاته، هذا خلف.

و الجواب: ما مر<sup>٣</sup> من أنه لا يلزم من احتياج الوجود إلى الذات إمكانه.

و منها: أنه لو كان للواجب ماهية و وجود، فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه، و لو بحسب العقل، و إن كان أحدهما لزم احتياجه؛ ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، و احتياج الوجود لعروضه إلى الماهية.

فإن قيل: الوجود الخاص أيضاً محتاج إلى الوجود المطلق؛ ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام. قلنا: تحقق الخاص بعينه تحقق العام، و ليس هناك تحققان؛ أحدهما للخاص و الآخر

---

١. ج: «مقدماً».

٢. ث: «واجب الوجود».

٣. ث، ت، خ، ج: «+ ذات».

٤. قوله: و الجواب ما مر. أقول: الجواب ما مر (الدواني).

للعام، حتى يحتاج أحدهما إلى الآخر.

أقول: نمنع احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود؛ فإنَّ الوجود هو نفس التحقق، لا ما به التحقق، على ما مرَّ غير مرَّة.

ومنها: أنَّه لا يجوز أن يكون ذات الواجب تعالى غير الوجود؛ لأنَّ كلَّ مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق إلى الوجود، وكلَّ ما هو محتاج في تحققه إلى الغير<sup>١</sup> ممكن.

أقول: هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق، كما أنَّ ما قيل: «كلَّ مفهوم مغاير للوجود - كالإنسان مثلاً - فإنَّه ما لم ينضمَّ إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً، فكلَّ مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو الوجود، وكلَّ ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن؛ إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجوداً إلى غيره، فكلَّ مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، وقد ثبت بالبرهان أنَّ الواجب موجود، فهو لا يكون إلا عين الوجود الذي هو موجود بذاته، لا بأمر مغاير لذاته، اطناباً وتطويلاً لهذا الوجه، ومدار الجميع على توهم أنَّ الوجود<sup>٢</sup> أمر به يكون الشيء موجوداً، ويصير متحققاً، وليس كذلك؛ فإنَّ الوجود هو نفس التحقق، لا ما به التحقق، كما مرَّ مراراً؛ فإنَّ الوجود والتحقق وكون الشيء موجوداً وكون الشيء متحققاً عبارات والمعنى واحد.

١. ت: + «فهو».

٢. قوله: «مدار الجميع على توهم أنَّ الوجود». أقول: لعلَّ هذا القائل حاول التيه على أنَّ ما هو غير الوجود فهو إذا لحظ (ض: لاحظ) بذاته لم يجب له الوجود، وإنما يجب له بشرط انضمام الوجود إليه، أو ما يستلزمه من وجود العلة، فكلَّ ما له ذات مغاير للوجود وينسب إليه الوجود، نسبة الأمور الخارجية إلى معروضاتها، فهو ممكن، بخلاف ما هو عين الوجود القائم بذاته، كما مرَّ تفصيله (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣٠٣

و أيضاً: لو تمّ ما ذكره لدلّ على أنّ كثيراً من السلوب و الإضافات عين ذات الواجب مع تباينها، و عدم إمكان حمل بعضها على بعضٍ مواطأةً.

فإنّا نقول: كلّ مفهوم مغاير للتّجرد فهو في كونه مجزّداً محتاجٌ إلى التجرد، فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجزّداً إلى غيره، هذا خلف، فيلزم أن يكون ذات الواجب عين التجرد، و فسادُه أظهر من أن يخفى؛ لأنّ التجرد عبارة عن عدم العروض، فإن كانت الإضافة و المضاف إليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم، و إلّا لزم تركبه، مع لزوم كونه معدوماً على التقديرين.

و لو أمكن التّفصي عن هذا بأنّ ذات الباري تجرّد خاصّ، نسبته إلى مفهوم التجرد المطلق كتبة الوجود الخاصّ إلى مفهوم الوجود المطلق، و ما ذكر من المفاصد إنّما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق، لا على تقدير كونه تجرّداً خاصاً معروضاً<sup>١</sup> للتّجرد<sup>٢</sup> المطلق، فلا مخلص<sup>٣</sup> عن لزوم<sup>٤</sup> كون ذات الواجب عين كلّ من الوجود و التجرد

١. ج: - «معروضاً».

٢. خ: «للوجود».

٣. جواب لقوله: «و لو أمكن» (الدواني).

٤. قوله: فلا مخلص عن لزوم. أقول: إنّما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الأشياء عين الواجب أن كلّاً منها هو عين ماهيته (ص، ض: كنه ماهيته)، و كيف يتأتّى عن عاقل أن يقول: كلّ من العلم و القدرة و الإرادة مع اختلاف مفهوماتها كنه أمر واحد؟ بل معنى ذلك أنّه بذاته مصداق حمل تلك الأشياء عليه، كما مرّ مجملأً و سيجي، تفصيله إن شاء الله تعالى. و لا ريب في أنّه لا يرد على ذلك شيء ممّا ذكره. و لو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق أولى بأن يكون واجباً، فكان الواجب عين الموجود المطلق المقول بالتشكيك، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. (ز: +) و اعترض عليه: بأنّ الذات إذا كانت عين الوجود و عين التجرد أيضاً، كان كلّ منهما محمولاً عليه بالمواطأة لا محالة، فيصدق بعض الوجود مجزّد سواء كان كذلك لصحّ أن يجعل أحدهما عنواناً و يحمل الآخر عليه. أقول: معنى كون الواجب تعالى عين الوجود أنّه وجود قائم بنفسه، فيصدق عليه الموجود، بمعنى ما قام

المستلزم لكون الوجود عين التجرد، مع أنَّهما متباينان لا يمكن حمل أحدهما على الآخر مواطاةً.  
وبمثل هذا تين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب و عين الإيجاد، إلى غير ذلك من  
السلوب و الإضافات، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.  
فإنَّ تَوْقُش بأنَّ المحال هو أن يحتاج الواجب في وجوده إلى غيره، لا أن يحتاج الواجب في  
تجرده أو إيجاده أو غير ذلك من السلوب و الإضافات إلى غيره؛ فإنَّه ليس بمحال.  
قلنا: لا يمكن أن يحتاج الواجب في وجوبه إلى غيره، وإلا لم يكن واجباً لذاته<sup>١</sup>، وهذا يكفينا  
في التقض و لزوم الخلف<sup>٢</sup>.

### [الوجود والعدم من المحمولات العقلية]

به الوجود، قيام الوجود للشيء، بنفسه، وهو أولى بالموجودية مما يكون قيام الوجود به من قيل قيام  
الشيء، بغيره، فهو بذاته مصداق حمل الوجود و حمل الموجود، كما أنَّه بذاته مصداق حمل العلم و  
العالم، كما مرَّ مراراً مع النظر، فلو صحَّ ما ذكره لورد مثله في سائر الصفات، بأن يقال: علمه تعالى عين  
ذاته و كذا قدرته و إرادته و حياته، فيلزم أن يصدق في بعض العلم قدرة و بعض القدرة حياة و بعض  
الإرادة علم و بعض الوجود علم و قدرة و حياة. لا يقال: إنَّما يلزم ذلك لو كان الوجود بالمعنى  
المصدرى، أمَّا إذا كان بمعنى الموجود - كما ذهب إليه هذا القائل - و كذا العلم و القدرة و الحياة و  
الإرادة بمعنى العالم و القادر و الحي و المريد، فلا يلزم ذلك، بل يصدق حينئذ بعض الموجود عالم و  
قادر و حي و مريد، و لا منافاة فيه حيث؛ لأنَّنا نقول: لا فرق حينئذ بين الواجب و الممكن في كون العلم  
و القدرة و سائر الصفات عين ذاته؛ فإنَّ زيدا مثلاً موجود و حي و عالم و قادر و مريد؛ فإنَّ المشتق كما  
هو محمول على الواجب بالمواطاة كذلك هو محمول على الممكن. فإن فزق بأنَّه موجود بلا ذات و  
عالم كذلك و قادر كذلك و هكذا في سائر الصفات، لم يندفع الإيراد بذلك؛ لأنَّ تلك المفهومات  
متغايرة قطعاً، سواء أخذت مطلقة أو مخصصة؛ فإن أريد يجوز ما عين الذات، أن كلاً منها كنهه فهو  
باطل قطعاً بداهة، و إن أريد صدقها على ذاته حاصلًا، فكذلك الحال في الممكن (الدواني).

١. ت: «بذاته».

٢. ت: «المحال».

(و الوجود) الخارجي (من المحمولات العقلية)<sup>١</sup> أما أنه من المحمولات، فذلك (لامتناع استغنائه عن المحل، و) أما أنه من المحمولات العقلية، فذلك لامتناع (حصوله فيه) أي: في المحل، حصولاً خارجياً؛ لما سبق من أن ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها. (و هو من المعقولات الثانية)؛ لأنه ليس بموجود في الخارج، وإلا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضاً، وتسلست الموجودات الخارجية، و عارض للماهية عند وجودها في العقل، كما سبق تحقيقه.

أقول<sup>٢</sup>: هذا الكلام من المصنف و الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح؛ فإنهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائماً بنفسه<sup>٣</sup> لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء

١. قوله: الوجود الخارجي من المحمولات العقلية. أقول: لا حاجة إلى القيد، ولعله أشار إلى أنه المحتاج إلى اليان، دون الذهني (الدواني).

٢. ت: + و اعلم أن.

٣. قوله: فإنهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائماً بنفسه. أقول: الظاهر أنهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية، أرادوا به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره، أعني: ما قام به الوجود، أعم من أن يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف أو قيام الشيء بذاته. و كون هذا المعنى معقولاً ثانياً لا ينافي كون فرد من الوجود موجوداً؛ إذ الظاهر أن المعقولات الثانية مطلقاً هي المشتقات؛ فإنهم جعلوها موضوع المنطق، و ظاهر (ر، ذ: فظاهر) أن موضوعه (ر، ز، ذ: موضوعها) المشتقات، كالجنس والفصل والكلية والجزئي، لا مبادئها. و أيضاً عدوها من أقسام لوازم الماهية في بحث الكلّيات. و قولهم: عوارض لا يحاذي بها أمر (ض: ما) في الخارج، المراد بالعارض الخارج المحمول، و حينئذ نقول: الشيء و الممكن و نظائرها من المعقولات الثانية مع وجود أفرادها في الخارج، و لنن سلّمنا أنها أعم من المشتقات و المبادئ فمرادهم هاهنا المشتق. ثم لو سلّمنا أن مرادهم المبدأ فلا نسلم أن كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي أن يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة، إذا كان ذلك المفهوم عارضاً في ضمن حصصه للأشياء في العقل، فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية، و باعتبار ذلك الفرد موجوداً خارجياً. نعم، لا يمكن الحكم عليه بأنه معدوم في الخارج مطلقاً لوجود بعض أفراد (الدواني).

## ٣٠٦ • شرح تجريد المقائد / المقصد الأول: في الأمور العامة

الوجود عن المحل، ولما قالوا بكونه موجوداً في الخارج لم يصحّ منهم الحكم بأنّ الوجود من المعقولات الثانية، ولما قالوا بكون الواجب موجوداً بوجود هو نفسه لم يصحّ منهم الاحتجاج بأنّ الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود آخر.

لا يقال: هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق، لا في الوجود الخاصّ الذي هو فرد من أفراده، وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج، لا مفهوم الوجود المطلق، فيقطع عنهم<sup>١</sup> ما عدا عدم صحّة الاحتجاج.

لأنّا نقول: إذا حكم على مفهوم كلّ شيء بأنه موجود في الخارج أو ليس بموجود في الخارج، أو حكم بأنه مستغن عن المحلّ أو ليس بمستغن، كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الأفراد، وإلا فلا اشتباه في أنّه لا شيء من المفاهيم الكلية بموجود في الخارج؛ إذ لا وجود في الخارج إلا للأشخاص<sup>٢</sup>، فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود، ولا لإقامة الدليل على ذلك.

و أيضاً: لما تحقّق في الخارج فرد من أفراد الوجود المطلق<sup>٣</sup> - أعني: الوجود الراجعي - كان للوجود المطلق ما يطابقه في الأعيان، فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية؟ فإنّه عبارة عمّا لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر، ولم يكن في الأعيان ما يطابقه.

١. ت: «نقط عنه».

٢. ت: «الأشخاص».

٣. قوله: و أيضاً لما تحقّق في الخارج فرد من أفراد الوجود المطلق. أقول: هذا المفهوم من حيث إنّهُ عارض (ض: + له) ليس له ما يطابقه في الأعيان، وإن كان له من حسيّة أخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل، و موجود في ضمن الفرد القائم بذاته. و لا نسلم أنّ من شرط المعقول الثاني أن لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات، بل شرطه أن لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان، كالحصص في مثالنا. على أنّ صدق الوجود المطلق على الواجب لعلّه صدق عقلي؛ إذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لثوّف على كونه موجوداً في الخارج؛ بناءً على المقدمة المشهورة. ثمّ وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولاً ثانياً، كما مرّ (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣٠٧

نعم، هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائداً على الماهيات كلها، واجبةً كانت أو ممكنة؛ فإنَّ الوجود قائم بها؛ إذ لو لم يقم بها لم تكن تلك الماهيات موجودة. وليس ذلك القيام خارجياً، وإلا لزم أن تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود. وليس الوجود موجوداً في الخارج، وإلا لكان له وجود آخر، ولزم التسلسل، وكان قيامه بالماهية قياماً خارجياً، ولزم المحذور المذكور. وأما أنه من المعقولات الثانية ففيه تأمل.

و كذا في قوله: (و كذا 'العدم و جهاتهما) يعني: الوجوب والإمكان والامتناع من المعقولات الثانية؛ لأنَّ عوارض الماهية على ثلاثة أقسام، فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية في نفس الأمر، ولا مدخل لخصوصية أحد وجوديها - الخارجيّ والذهنيّ - في عروضها، كالزوجة بالنسبة إلى الأربعة، ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجيّ، كالإضاءة والإحراق للنار، ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهنيّ، وهذه تسمى معقولات ثانية؛ لكونها في الدرجة الثانية من العقل، ومعرضاتها تسمى معقولات أول<sup>٢</sup>.

(و الماهية و الكلّية و الجزئية و الذاتية و الغرضية و الجنسية و الفصلية و النوعية) من هذا القيل؛ فإنَّ هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل؛ فإنَّ العقل إذا لاحظ مفهومات وقاسها إلى أمور أخرى، حكم على تلك المفهومات المعقولة بأنَّها تمام ماهية تلك الأمور، أو جزئها المشترك أو المميز، أو لا هذا ولا ذاك، بل خارج عن ماهيتها، أو كليّ يصدق على كثيرين، أو جزئيّ لا يصدق على كثيرين، إلى غير ذلك؛ فإنَّ العقل يلاحظ أولاً مفهوم الحيوان مثلاً، ثمَّ يقيسه إلى زيد وعمر و بكر مثلاً، ويحكم بأنَّ هذا المفهوم الموجود في العقل كليّ يصدق على كثيرين، وذاتيّ لتلك الأفراد، و جنس لها، فالكلّية والذاتية والجنسية أمور عقلية عَرَضَتْ لمعقول آخر، هو مفهوم الحيوان، فهي من المعقولات الثانية.



أقول: <sup>١</sup> ولا كذلك الوجود الخارجي <sup>٢</sup> بالنسبة إلى الماهية؛ فإن الوجود في الخارج إنما

١. تذ - أقول.

٢. قوله: ولا كذلك الوجود الخارجي. أقول: لما ثبت أن الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للمهيات في الخارج فلا يكون من القسم الأول؛ لأنه - كما قسره - ما ليس لأحد الوجودين بخصوصه مدخل فيه، وذلك يستلزم أن يصح عروضه له أين ما وجد، ولا من القسم الثاني أيضاً، فتعين أن يكون من القسم الثالث، وإلا لم تكن القسمة حاصرة. وكونه عارضاً للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى أن الوجود في الذهن ليس قيداً في الموضوع، بحيث تصير القضية وصفية، لا تنافي كون عروضه في الذهن بمعنى أن الوجود الذهني مصحح للعروض. ولعل متسا الاشتباه أنه حسب أنه يجب في القسم الثالث أن يكون المعروض هو الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني، ويلزم منه (ز): أنه أن يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهية المأخوذة مع الوجود الخارجي، ولا يخفى أنه ليس كذلك، بل المعتبر في القسمين أن يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود. نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي (ض: - الخارجي) بحسب الخارج؛ فإن ذلك لا يقتضي تقدّم الوجود الخارجي عليه كما مرّ مراراً. (ز: +) واعترض عليه: أما أولاً: فبأننا لا نسلم أن الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم الأول والثاني تعين أن يكون من القسم الثالث. قوله: وإلا لم تكن القسمة حاصرة، قلنا: غير مسلم، وإنما يلزم لو لم يكن الوجود الخارجي خارجاً عن المقسم، وهو خارج عنه؛ إذ المقسم هو عارض في نفس الأمر، والوجود الخارجي كذلك كما مرّ تحقيقه. وأما ثانياً: فلأن الاتصاف بالوجود بحسب الخارج لا يقتضي تقدّم الوجود الخارجي عليه؛ إذ المقدمة البديهية المشهورة - وهي أن ثبوت شيء لآخر فرع لوجود المثبت له - يقتضي أن يكون وجود المثبت له أصلاً يضرع عليه الثبوت المذكور، ولا خفاء في آخر فرع الشيء عنه. وأيضاً: الثبوت المذكور نسبة بين إثبات والمثبت له تأخر النسبة عن طرفيها ظاهر جداً، ولذلك ذهب المتأخرون إلى أن الوجود الخارجي ليس عارضاً في الخارج. ثم لما نظرنا إلى ما ذهب إليه جمهور أرباب أصول الفقه، من أن صدق المشتق يقتضي ثبوت الأصل وهو مبدء الاشتقاق، وسلموا ذلك منهم، حكموا بأن الوجود الخارجي عارض في الذهن. وفي إشكال؛ لأنه لو كان الوجود الخارجي عارضاً في فرعاً للوجود الذهني، فبأننا أن يصدق الموجود في الذهن وبدون ثبوت الوجود الذهني، وحينئذ يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الأصل، وهم لا يجوّزون ذلك، ولو جوّزه فأي حاجة إلى التزام أن الوجود الخارجي عارض في الذهن؟ أو مع ثبوت الوجود الذهني، فينقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل أو صدق المشتق

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ٣٠٩

يعرض للماهية من حيث هي، على ما سبق بيانه، لا للماهية الموجودة في الذهن؛ فإنَّ الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن، فليس الوجود ممَّا لا يعقل إلاَّ عارضاً لمعقول آخر حتَّى يكون من المعقولات الثانية.

و لعلَّ منشأ هذا الاشتباه أنَّ اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافاً خارجياً، كاتصاف الجسم بالياض، حكموا بأنَّ اتصافها به أمر عقلي، أو أنَّ الماهية<sup>١</sup> إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، كما وقع في كلام المصنّف، على ما نقلناه من شرحه للإشارات<sup>٢</sup>، فيلزم<sup>٣</sup> من هذا أن يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة، وأن يكون الوجود من المعقولات الثانية.

و ليس كذلك؛ فإنَّ اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الأمر<sup>٤</sup>، على ما سبق في تلخيص

---

بدون ثبوت الأصل. و الحقَّ أنَّ هذه القاعدة الأصولية ليست كئيّة على ما ذهب إليه بعض أرباب الأصول، وإن صدقت الموجود لا يقتضي ثبوت الوجود أصلاً، لا خارجاً و لا ذهنياً في نفس الأمر (الدواني).

١. ت: «أمر عقلي و إن كانت الماهية».

٢. انظر: شرح الإشارات و التبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٣٩.

٣. أ، ث، ت، ج: «فلزم».

٤. قوله: و ليس كذلك؛ فإنَّ اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الأمر. أقول: إن (ض: إذا) كان اتصافها به بحسب نفس الأمر فإنما في الخارج، و هو محال، أو (ر، ذ: و إما) في الذهن، فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل، فيكون من المعقولات الثانية. ثمَّ نقول: اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود إن وجب أن يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود، لزم أن لا يكون نفس الأمر ظرفاً للاتصاف بالوجود في نفس الأمر، و إلاَّ تقدّم على نفسه أو يتسلل، و إن لم يجب تأخره لم يتمّ الدليل على أنَّ الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج. و لا محيص عن ذلك إلاَّ بأن يقال: المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف أن يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف، و الماهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود، بل بحسب الوجود الذهني (ض: في الذهن)، و لكن تمتاز عن الوجود في نفس الأمر بحسب الوجود في نفس الأمر؛ إذ للعقل أن يعتبر الماهية بدون ملاحظة

دليل الحكماء، و الموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي<sup>١</sup>، لا الماهية الموجودة في الذهن، على ما سبق.

و إذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الأمر في كون العدم و الجهات الثلاث- أعني: الوجود و الإمكان و الامتاع- من المعقولات الثانية.

### [تصور العدم]

(و للعقل أن يعتبر النقيضين) من المفردات، كوجود شيء و عدمه، أو من القضايا، مثل: هذا موجود، و هذا ليس بوجوده، (و) أن له (أن<sup>٢</sup> يحكم بينهما بالتناقض) أي: بأنهما لا يجتمعان و لا يرتفعان في التحقق؛ إنما في أنفسهما<sup>٣</sup>؛ إن كان النقيضان من القضايا، و إنما لغيرهما؛ بأن يتصف المحل بهما كليهما، أو لا يتصف بشيء منهما، اتصافاً بحسب نفس الأمر؛ إن كان النقيضان مفردين.

و ظاهر أن الحكم على النقيضين بأنهما لا يجتمعان أو لا يرتفعان إنما يتصور بعد تصورهما؛ ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه.

(و لا استحالة فيه) أي: لا استحالة في تصور النقيضين؛ إذ اجتماع صورتَي النقيضين في العقل

---

الوجود، فيحتلّ توجد الماهية في نفس الأمر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الأمر، و إن كانت غير ممتازة عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الأمر أيضاً، فليتأمل جداً (الدواني).  
١. قوله: و الموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي. أقول: الموصوف بالجنسية مثلاً أيضاً ليس هو الماهية الموجودة في الذهن، على أن يكون الوجود معتبراً في الموضوع؛ فإن وصف الوجود عرضي، و قد عرفت منشأ الاشتباه. و إذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الأمر في كون العدم و الجهات الثلاث من المعقولات الثانية (الدواني).

٢. س، ش: - «أن».

٣. ذ: «نفسهما»، أ، ج، ر، ز: «نفسها».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣١١

ليس بجمع بين النقيضين؛ لأنَّ صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتَّى يمتنع الاجتماع بينهما، و الصورة العقلية لا يلزم أن تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم، بل ثبوت صورة أحد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان، فلا يمكن الاجتماع بينهما.

قيل: القاعدة السالفة- وهي: أنَّ للعقل أن يعتبر النقيضين و يحكم بينهما بالتناقض- شاملة لهذه الصورة أيضاً، فإذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه، و العقل بسيط، فقد اجتمعا في محل واحد، فليسا بمقابلين، هذا خُلفٌ.

و أجيب: بأنَّ اعتبار العقل لهما عبارة عن أخذ صورتيهما، فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما، فلا محذور، كما عرفت.

لا يقال: إنَّ العقل لا يحتاج في الحكم بين الأمور الذهنية إلى انتزاع صورة<sup>١</sup> منها، بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها، فالمحذور لازم قطعاً.

لأنَّا نقول: ما ذكر- على تقدير صحته<sup>٢</sup>- إنما هو في الصور الثابتة، وليس لا ثبوت الصورة في العقل، صورة ثابتة في العقل، فالعقل إذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة أحد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه، احتاج إلى انتزاع صورة من<sup>٣</sup> اللاتبوت، فلا يلزم إلا اجتماع صورة أحد النقيضين مع عين الآخر، ولا استحالة فيه أيضاً. على أنَّ ثبوت الصورة في العقل أيضاً ليس صورة حاصلة<sup>٤</sup>، بل ينتزع منه أيضاً صورة، فلا اجتماع إلا بين صورتي النقيضين.

١. ت، ج: «صور».

٢. قوله: لأنَّا نقول: ما ذكر على تقدير صحته. أقول: الأليق بترتيب البحث أن يقال: ما ذكرتم على تقدير صحته إنما هو في الصورة الثابتة، وليس ثبوت الصورة في العقل ولا لا ثبوتها فيه عين الصورة الثابتة، فلا يلزم إلا الاجتماع بين صورتي النقيضين. ولئن توهم أنَّ ثبوت الصورة عين الصورة الثابتة فنقول بعد النزول: لا ريب في أنَّ اللاتبوت ليس عينها، فلا يلزم إلا الاجتماع بين عين أحد النقيضين و صورة الآخر (الدواني).

٣. ت، ج: - «من».

٤. خ: + «فيه».

لا يقال: ثبوت الصورة في العقل أمر حاصل فيه، فلا يحتاج في إدراكه إلى انتزاع صورة منه، كما لا يحتاج إلى ذلك في إدراك الصورة الثابتة فيه.

لأننا نقول: هذا- إن صح- فإثما يصح في ثبوت الصورة، دون لا ثبوتها.

أقول<sup>١</sup>: هذا الكلام إثما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال، كالمصنّف وغيره ممن يقول بأن الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم، وقد عرفت بطلان هذا المذهب<sup>٢</sup>.

والتحقيق أنّ اجتماع النقيضين المستحيل هو أن يتصف أمر واحد بكلّ النقيضين، اتصافاً بحسب نفس الأمر؛ إن كان النقيضان مفردين، أو يتحقّق في نفس الأمر مفهوماً النقيضين؛ إن كان<sup>٣</sup> من القضايا، ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه، ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلّ النقيضين أو تحقّق مفهومي كلّ النقيضين في نفس الأمر اتصافه بهما ولا تحقّقهما في نفس الأمر، حتّى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل.

(و) كذا للعقل (أن يتصوّر عدم جميع الأشياء، حتّى عدم نفسه) مع أنّ تصوّر العقل عدمه يستدعي ثبوته، فيكون هذا جمعاً بين وجوده وعدمه، لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل؛ لأنّ اتصاف العقل بالوجود وإن كان بحسب نفس الأمر، لكن اتصافه بعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره.

(وعدم العدم) أي: وعدم المعدوم مطلقاً، وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه، لا ذهنياً و

١. ث: «و اعلم أنّ».

٢. راجع قول المصنّف: «والموجود في الذهن إثما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم». قوله: «و قد عرفت بطلان المذهب». أقول: قد عرفت تحقيقه و ما على تحقيقه، فلا نعيدهما (الدواني).

٣. ذ، ج: «كانا».

٤. ث، ت، خ، ج: «كذلك».

لا خارجاً، (بأن يمثل<sup>١</sup>) المعدوم المطلق (في الدهن، و يرفعه) أي: يلاحظه بعنوان المعدومية. (و هو ثابت باعتبار) أي: المعدوم - مطلقاً<sup>٢</sup> - لكونه متصوِّراً بعنوان المعدومية ثابت في الدهن، و مُصَف بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر، (قسيم) للثابت (باعتبار) أي: بحسب فرض العقل و محض اعتباره؛ لأنَّ العقل فرضه معدوماً مطلقاً، و لاحظته بعنوان المعدومية، و قد مرَّ أنَّ هذا ليس بجمع للتقيضين.

(و يصحَّ الحكم عليه من حيث هو متصوِّر<sup>٣</sup>، و لا تناقض<sup>٤</sup>). هذا هو الجواب عن الشبهة

١. س: «يمثل».

٢. ث: «المطلق». قوله: أي: المعدوم مطلقاً. أقول: القرينة على هذا التفسير قوله: قسيم باعتبار؛ فإنَّ قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم، و قوله: و يصحَّ الحكم - إلى قوله: - و لا تناقض؛ فإنَّ هذا إنما يلائم المعدوم لا العدم؛ إذ لا فرق بين العدم و سائر المفهومات في صحة الحكم، و لا يتوهم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج إلى دفعه بقوله: و حينئذٍ يجب أن يحمل الوجود على الوجود في الدهن، ليستقيم الكلام و يرتبط بما سبق من أنَّ للعقل أن يتصور جميع الأشياء؛ فإنَّ انقسام الموجود في الخارج إليهما لا مدخل له فيه، و كذا المطلق؛ لجواز أن يكون القسم الثاني مخصوصاً بالموجود الخارجي، فتدبر. و فيه نظراً؛ لأنه إما أن يراد الانقسام بحسب العقل أو بحسب الواقع، و الثاني باطل؛ إذ الشيء لا ينقسم إلى نفسه و إلى نقيضه في الواقع، و إن أمكن فرض انقسامه إليهما. و على الأول لا حاجة إلى تخصيص الموجود بالذهني (ر، ذ: بالذهن) كما في النسخة الأولى؛ إذ مؤداهما واحد. و يمكن أن يجاب بأنَّ المراد بالموجود في الدهن ما هو معروض الوجود الذهني من الماهيات كالإنسان مثلاً؛ فإنَّه و إن كان موجوداً في الدهن فهو في حدِّ ذاته أعمَّ من أن يكون موجوداً في الدهن أو غير موجود فيه، فهو منقسم إلى الإنسان الموجود في الدهن و غير الموجود فيه بحسب الواقع؛ فإنَّ الإنسان الذي هو موجود في الدهن (ض: و) في الواقع ينقسم (ض، ر، ذ: منقسم) في الواقع إلى (ر، ذ: لا) الإنسان الغير الموجود فيه. هذا، و الأظهر أن يحمل الانقسام على الانقسام في العقل، فيصير مؤدَى النسختين واحداً، فتأمل (الدواني).

٣. س: «من حيث هو ليس بثابت».

٤. ش: «و لا يصحَّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت، و إلا تناقض».

المشهورة على قولهم<sup>١</sup>: الحكم على الشيء - إيجاباً كان أو سلباً - مشروط بتصوره بوجه ما، أي: بوجود المحكوم عليه في الذهن، وهي أنه لو صحّ ذلك لصدق قولنا: كل ما هو معدوم مطلقاً يتمتع الحكم عليه؛ ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط، واللازم باطل؛ لاستلزامه التناقض؛ لأنّ موضوع هذه القضية - وهو المعدوم مطلقاً - قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقاً، فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحّة الحكم عليه أيضاً، وهذا جمع للنقيضين.

وحاصل الجواب: أنّ المعدوم المطلق ثابت باعتبار، وغير ثابت باعتبار، على ما مرّ، وصحّة الحكم عليه باعتبار أنّه ثابت متصور، وامتناع الحكم عليه باعتبار أنّه غير ثابت، ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار.

وفي بعض النسخ بدل قوله: «و يصحّ الحكم عليه من حيث هو متصور، ولا تناقض» قوله: «و لا يصحّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت، وإلا تناقض»، يعني: أنّ المعدوم المطلق يتصف<sup>٢</sup> بامتناع الحكم عليه من حيث أنّه ليس بثابت، وانصافه بصحّة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية، بل من حيث هو ثابت، وإلا لزم التناقض؛ لاتحاد الجهة، فمؤدّي العبارتين واحد.

(ولهذا) أي: ولأنّ للعقل أن يتصور جميع الأشياء (يقسم<sup>٣</sup>) العقل (الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه، ويحكم<sup>٤</sup> بينهما بالتمايز) مع أنّ ذلك يقتضي تصوّر ما ليس بثابت في الذهن؛ ضرورة أنّ تقسيم مفهوم إلى الأقسام بدون تصوّر الأقسام محال، والحكم على أمرين بأنهما متمايزان بدون تصوّر ما حكم عليهما غير متصور، وتصور ما ليس بثابت في الذهن، وإن اقتضى أن يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه، لكن لا محذور فيه؛ لما عرفت من أنّ ذلك

١. انظر: شرح المقاصد ١: ٣٨٤.

٢. أ، ث، ت، خ، ج: «متصف».

٣. س: «نقسم»، ش: «انقسم».

٤. ش: «الثابت».

٥. س: «الحكم».

ليس باجتماع النقيضين.

و في بعض النسخ بدل قوله: «و لهذا يقسم الموجود» قوله: «و لهذا انقسم الموجود»، و حيثنذ يجب أن يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام.

و لما كان لقائل أن يقول: الحكم بامتيار أحد الشئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من التمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر، فلو حكم العقل بالامتيار بين الثابت و ما ليس بثابت لاستلزم ذلك أن يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية، و ذلك محال.

أجاب عن ذلك بقوله: (و هو) أي: الحكم بامتيار أحد الشئين عن الآخر (لا يستدعي الهوية لكل من التمايزين)؛ فإن للعقل أن يحكم<sup>١</sup> بالامتيار بين ما لا هوية له في العقل و ما له هوية عقلية، و ليس لما لا هوية له هوية<sup>٢</sup>.

(و لو) سلم لذلك، و (فرض له) أي: لما ليس بثابت في الذهن، (هوية) عقلية، (لكان حكمها حكم الثابت) يعني: قد عرفت أن أمراً يمكن أن يكون ثابتاً باعتبار غير ثابت باعتبار آخر، كذلك يمكن أن يكون لأمراً هوية باعتبار و لا يكون له هوية باعتبار آخر، و لا محذور في ذلك.

(و إذا حكم الذهن على الأمور الخارجية) أي: الموجودات الخارجية، (بمثليها) من الموجودات الخارجية، كقولنا: هذا الجسم أبيض، (وجب التطابق) بين الحكم و الخارج (في صحاحه) يعني: إذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج<sup>٣</sup> يتحقق هناك نسبة خارجية بينهما،

١. ث، ت، خ، ج: «فإن العقل يحكم».

٢. ت: «عقلية».

٣. قوله: يعني إذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج. أقول: لقائل أن يقول: معنى الحمل اتحاد الموضوع و المحمول في الوجود، فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد، فكيف يتصور كون أحدهما موجوداً دون الآخر؟ فإن الأعمى في قولنا: «زيد أعمى» لما كان متحداً مع زيد كان موجوداً بوجود زيد بعينه. بل نقول: لا فرق بين الأبيض و الأعمى في أن مفهوميهما منتف في الخارج و فردهما



قيل: يرد عليه: <sup>١</sup> أن الأمور المتغايرة في المفهوم إذا تباينت في الوجود أيضاً لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة، كما تشهد به البديهة.

و هو مردود: بأن الأمور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادهما بحسب الذات، أي: ما صدقت هي عليه.

وقد يفتر الحمل باتحاد المفهومين المتباينين ذهنياً بحسب الوجود، تحقيقاً أو تقديرًا.

و يرد عليه: حمل العدميات على الموجودات الخارجية؛ إذ لا اتحاد هناك في الوجود <sup>٢</sup>، بل

- 
- ولما أراد تعريفه على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره، لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع، كما هو المعبر في المتعارف (ر، ذ: التعارف) (الدواني).
١. قوله: قيل يرد عليه. أقول: حمل القائل الذات على الموصوف، ولذلك اعترض عليه بأنه لا ينفع اتحاد الذات مع التباين في المفهوم والوجود، وإلا لجاز حمل السواد على الحركة، وحمله الشارح على ما صدق هو عليه ليدفع (ض: ليندفع. ر: فيندفع) ذلك، ونحن نقول: ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد؛ فإن معنى كون الشيء صادقاً عليه هو كونه متحداً بأحد أنحاء الاتحاد، فيعود شبهة الحمل جذعاً (ر، ذ: قطعاً)؛ فإنتك إذا قلت: «ج» و «ب» متحدان فيما صدقا عليه، كان هذا حكماً على شيء واحد بأنه يصدق عليه «ج» و «ب» معاً. فيقول السائل هذا الذات إن كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه، أو غيره لزم اتحاد الاثنين، ولا ينحسم مادة الشبهة إلا بأن يقال: هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم، كما سيأتي تحقيقه (الدواني).
٢. قوله: إذ لا اتحاد هناك في الوجود. أقول: لا نسلم أنه لا اتحاد بينهما في الوجود أصلاً؛ فإن الأعمى مثلاً موجود بوجه ما بوجود زيد؛ فإنه إذا وجد زيد (ض: - زيد) فقد وجد الإنسان والحيوان و سائر ذاتياته، من حيث إنها عين من حيث الذات، وقد وجد الأعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار أنه تلك الأمور بالعرض، وإن لم يكن إياها من حيث ذاته، فلذلك ينسب وجوده إلى تلك الأمور بالعرض، فهي متحدة معه في الوجود، بمعنى أنها موجودة بوجوده بالعرض، ومصادق ذلك في مثل الأعمى كونها مترعة منه، وفي مثل الأسود قيام السواد به، ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الأعمى في الدار مثلاً إذا كان فيها زيد، ولم يسر الحكم في الأعمى إلى أفراد. وتفصيله أن معنى الهو هو مقول بالشكيك كالوحدة، كما سيصرح به المصنف، فكون زيد هو الإنسان أولى من كونه أعمى؛ فإن الأول اتحاد بالذات والثاني اتحاد (ض، ز: - اتحاد) بالعرض.

رُبَّ موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج، كقولنا: العنقاء معدوم، وشريك الباري ممتنع، و  
الوجوب ثبوتي، والإمكان اعتباري، والجنس مقوم للنوع، والنوع كلي، والفصل علة للجنس،

قال الشيخ في الشفاء: «الواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر أنه هو الآخر، وأنهما  
واحد، وذلك إما موضوع و محمول عرضي، كما يقال: إن زيداً وابن عبدالله واحد، وأن زيداً و  
الطيب واحد، وإما محمولان في موضوع واحد، كقولنا (ض: كقولك): (ز: + إن) الطيب هو وابن  
عبدالله واحد، أو عرضي (ز: عرض) إن كان شيء واحد طيباً وابن عبدالله، أو موضوعان في محمول  
واحد عرضي كقولنا: الثلج و الجص واحد، أي: في البياض، أو عرض إن حمل عليهما عرضي (ض: ز:  
عرض) واحده. انتهى كلامه رحمه الله. ونقول أيضاً إن الحمل هو الاتحاد، وهو يقتضي اثنية لما و  
وحدة ما؛ إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل، أو الكثرة الصرفة لم يصدق، و كما أن الوحدة  
على جهات شئ كالنوعية و الجنسية، فكذلك الحمل حتى يجري في جميع أقسام الوحدة التي يتحقق  
فيها الكثرة، إلا أن أشهر أفرادها هو الحكم بالاتحاد في الوجود، فلذلك قد يخص البحث به، و تفسر  
الحمل بالاتحاد في الوجود؛ فإنه المتعارف المشهور؛ إذ لا يقال في المتعارف: زيدٌ عمروٌ من حيث  
اشتراكهما في النوع. ثم الاتحاد في الوجود أعم من أن يكون كلاهما موجودين بالحقيقة، كما في  
حمل الذاتيات على الموجودات، أو يكون الموجود أحدهما و الآخر موجوداً بالعرض بالمعنى الذي  
أشير إليه، كما في حمل الاعتباريات عليها، فلا حاجة في تحقق (ض: ز: تحقيق) معنى الحمل إلى ما  
قيل: إن الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود، و في غيرها (ض: ز: غيره) بمعنى الانصاف.  
كيف، و معنى قولك «زيد أعمى» هو هو من غير ملاحظة الانصاف بمبدء الاشتقاق، بل معنى مطلق  
الحمل مطلق الاتحاد في الوجود، أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض، فإذا قيل مثلاً ج د ه فإن أريد  
مطلق الاتحاد، صدق بأي نحو من أنحاء الوحدة يوجد بينهما، و إن أريد به المعنى الأخص مطلقاً  
صدق بكونهما متحدتين في الوجود، سواء اتحدا فيه بالذات أو بالعرض، و إن أريد به الاتحاد بالذات  
لم يصدق إلا بأن يكون أحدهما ذاتياً أو ذاتاً للآخر أو بنحو العرضي لم يصدق إلا بأن يكون أحدهما  
عرضياً للآخر، و ربما صدق الحمل بأحد الاعتبارين و كذب بالآخر، مثلاً «الجزني جزني» صادق  
بالاعتبار الأول و كاذب بالاعتبار الثاني؛ و «المعلوم معلوم ضرورة» صادق بالاعتبار الأول كاذب  
بالاعتبار الثاني؛ فإن كون المعلوم معلوماً بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري؛ فإن مصداقه انصافه  
بالمعلومية، و هو غير ضروري (الدواني).

إلى غير ذلك؛ فإنها وإن مُنِعَ إيجاب بعضها، فلا كلام في البعض.  
وإن أُريدَ بالوجود أعم من الذهني والخارجي - ليتناول أمثال هذه القضايا - لم يستقم؛ لأنه لا يتصور التغاير في المفهوم<sup>١</sup> مع الاتحاد في الوجود الذهني؛ إذ لا معنى للموجود في الذهن إلا الحاصل فيه، وهو معنى المفهوم.  
وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول، ويرد عليه حمل الأجزاء على الماهيات المركبة منها.

(و جهة الاتحاد قد تكون أحدهما، وقد تكون ثالثاً<sup>٢</sup>).

يعني: قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه، فحينئذ تكون جهة الاتحاد - أعني: الذات - متحداً مع مفهوم الموضوع حقيقة، وهذا ما يقال: إنَّ العنوان قد يكون عين الذات، كقولنا: الإنسان كاتبٌ.

وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه، فحينئذ تكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحداً حقيقة، كقولنا: الكاتب إنسان.

---

١. قوله: لأنه لا يتصور التغاير في المفهوم. أقول: إذا حصل في الذهن مثلاً الأربعة فقد حصل فيه الزوج و سائر ما يصدق عليه بنحو من الأنحاء؛ فإنَّ الأربعة زوج و عدد و غيرهما، فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها. نعم ليست تلك المفهومات بأسرها موجودة في بالذات، و هذا لا ينافي وجودها مطلقاً، سواء كان بالذات أو بالعرض (الدواني).

٢. قوله: و جهة الاتحاد قد تكون أحدهما و قد تكون ثالثاً. أقول: جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده أو المحمول وحده كما في المثالين الأولين، و قد يتوي نبتها إلى الموضوع و المحمول كما في قولك: «زيد زيد»؛ فإنَّ الموضوع هو زيد مخلوطاً بامر، و المحمول هو زيد إما مخلوطاً بامر آخر أو بدون الخلط أو بالعكس، و جهة اتحادهما هو زيد المكزّر اعتباره في الطرفين، و لذلك يكون مثل هذا الحمل بديهياً، كأنك قلت: زيد الذي أدركته الآن هو زيد الذي أدركته أمس، بمعنى اتحادهما في زيد المكزّر، لا في خارج الذهن؛ فإنه قد لا يكون ضرورياً، و هذا القسم الثالث هو الذي يسئ حمل الشيء على نفسه، و قول المصنف: «قد تكون أحدهما» يشمل هذا القسم أيضاً (الدواني).

وقد لا يكون مفهوم الموضوع و لا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه، فلا تتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة.

(و التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر، و لا اعتبار عدم القائم في القيام؛ لو استدعاه).

هذا جواب شك يورد<sup>١</sup> على الحمل الإيجابي مطلقاً، تقريره أن يقال: إنَّ طرفي الحكم لَمَّا وجب أن يكونا متغايرين وجب أن يكون أحدهما قائماً بالآخر؛ إذ مع التغاير لو لم يقم أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة، و كان كل واحد منهما أجنبياً عن الآخر، ففي قولنا: كل رومي أبيض، لو لم يكن البياض قائماً بالرومي لم يكن بين البياض و الرومي مناسبة، كما ليس بين السواد و بینه مناسبة، فلم يكن حمل البياض على الرومي أولى من حمل السواد عليه، هذا خلف.

و إذا كان أحد الطرفين قائماً بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به، و إلا اجتمع المثلان عند قيامه به، و حينئذ يلزم قيام شيء بما ليس متصفاً به، و ذلك جمع للنقيضين.

و تقرير الجواب: أنَّ تغاير الطرفين لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر؛ فإنَّ قولنا: كل إنسان ناطق، حمل صحيح بلا شبهة، و لا يتصور قيام بين الكل و الجزء.

قولك: لو لم يقم أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة، و كان كل واحد منهما أجنبياً عن الآخر، قلنا: ممنوع، و إنما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدّين بالذات. و لو سلّم أنَّ التغاير يستدعي قيام أحدهما بالآخر فلا نسلم أنه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام، ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفاً به.

قولك: فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به، قلنا: مسلّم، و لكن معناه أنَّ القائم ليس مأخوذاً معتبراً مع ما قام به، و لا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم

معه؛ للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار و اعتبار العدم.

قيل: ياتيه هذا موقف على مقدمات تشتمل على الحمل الإيجابي، فيلزم بيان امتناع الحمل بإثبات الحمل، و ذلك بإبطال للشيء بنفسه.

أقول: فيه نظر؛ لأن له أن يقول: لو لم يكن الحمل صحيحاً ثبت ما ادعيت<sup>١</sup> من غير حاجة إلى بيان، و إن كان صحيحاً كانت مقدماتي هذه صحيحة، و لزم بطلان الحمل، و ما يلزم بطلانه على تقدير صحته<sup>٢</sup> فهو باطل قطعاً.

(و إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها<sup>٣</sup> قبل وجودها<sup>٤</sup>).

هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية، تقريره أن يقال: إثبات الوجود للماهية - يعني: حمل الوجود عليها - يقتضي ثبوت الوجود لها، و إلا لم يكن الحمل صحيحاً، و الوجود لا يكون ثابتاً للماهية المعدومة، و إلا اجتمع التقيضان، فيكون ثابتاً للماهية الموجودة، فإثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها، و ذلك محال؛ لاقتضائه أن تكون الماهية موجودة بوجودين، أو بوجود واحد مرتين.

و تقرير الجواب: أن إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها. قولك: و

١. ا، ث، خ، ج: «ادعيت».

٢. قوله: و ما يلزم بطلانه على تقدير صحته. أقول: قيل: يرد عليه أنه يلزم حينئذ بطلان ما ادعاه، و هو قوله: الحمل محال، و أنت خير بأن دليله إنما يدل على بطلان الحمل الإيجابي، و ربما تحزر دعواه بسلب الصحة عن الحمل، فلا يرد عليه ذلك. على أن له أن يقول: مقدماتي هذه إلزامية لكم، فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل، فإن نقل الكلام إلى قوله: هذا إلزامي لكم، فله أن يقول: هذا أيضاً إلزامي لكم، و هكذا، و هذا لا يقدح في غرضه الذي هو إيقاع الشك في الحمل (الدواني).

٣. س، ش: + «أولاً».

٤. س، ش: - «قبل وجودها».

٥. قوله: و إلا لم يكن الحمل صحيحاً. أقول: أي: صادقاً، فالشبهة إنما يرد على الوجود باعتبار صدقه (الدواني).

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❀ ٣٣٣

الوجود لا يكون ثابتاً للماهية المعدومة، قلنا: مسلم<sup>١</sup>. قولك: فيكون ثابتاً للماهية الموجودة، قلنا: ممنوع؛ فإنَّ الوجود - كما سبق تحقيقه - ثابت للماهية من حيث هي، لا للماهية المعدومة، ولا للماهية الموجودة.

(و سلبه عنها لا يقتضي تميزها و ثبوتها، بل نفيها، لا إثبات نفيها. و ثبوتها في الذهن، و إن كان لازماً، لكنّه ليس بشرط<sup>٢</sup>).

١. قوله: قلنا مسلم (ض: ممنوع). أقول: إذا ثبت أنَّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت الميث له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للماهية يجب أن يكون متأخراً عن ثبوته في نفسه، فإذا (ض: ز: فإن) لم يلزم محذور في الوجود الخارجي؛ بناءً على ما قيل - من أن ثبوته للماهية في الذهن - فلا يلزم إلا تقدّم الوجود الذهني على الوجود الخارجي، فلا مخلص عنه في الوجود الذهني و المطلق على ما سبق تفصيله، و بعد النزول عن هذا المقام إذا لزم أن يكون للماهية قبل وجودها وجود، سواء كان فيه محذور أو لا، فكيف يصحّ قول المصنّف أنَّ إثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها، على ما وجهه به (ر، ذ - به) الشارحون، و لعلّ ذلك من المصنّف إشارة إلى ما أشرنا إليه سابقاً، من أنَّ ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه، و إن استلزم ثبوته في نفسه، أو كان عين ثبوته في نفسه. قال الشيخ في التعليقات: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنَّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفاً لها؛ لاحتياجها (ض: ر، ذ: لاحتياجها) إلى الوجود حتى تكون موجودة، و استثناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى (ر، ذ: يعني) أنَّ للوجود وجوداً كما يكون لليباض وجود، بل بمعنى أنَّ وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه، و غيره من الأعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك»، و قال فيها أيضاً: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال اليباض و الجسم في كونه أبيض؛ لأنَّ الأبيض لا يكفي فيه اليباض و الجسم»، هذا بعد أن قال: «إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: أنه موجود، بمعنى أنَّ الوجود حقيقته أنه موجود؛ فإنَّ الوجود هو الموجودية». هذه كلماته، و يتلخص منها أنَّ نسبة الوجود إلى الماهية ليست كنسبة سائر الأعراض؛ فإنَّ تلك الأعراض نصير موجودة بتلك النسبة، بل هي عين وجودها، و الماهية نصير بنسبة الوجود إليها موجودة، بل هي عين وجودها، فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية (الدواني).

٢. س، ش: «ليس شرطاً».

جواب شكك بورد على سلب الوجود عن الماهية، تقريره أن يقال: سلب الوجود عن ماهية<sup>١</sup> لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات، وإلا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها، وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود، فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها، فيكون حصول الوجود للماهية شرطاً لسلب الوجود عنها، وهو جمع للتقيضين<sup>٢</sup>.

و تقرير الجواب: أنه إن أريد تميزها و ثبوتها في الخارج فلا نسلم أن سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج، بل يكفي تميزها في الذهن، فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و ثبوتها في الخارج، بل يقتضي نفيها؛ لأن معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية رأساً، لا إثبات نفيها على معنى أن هناك أمراً متحققاً هو الماهية، وقد ثبت لها الانتفاء. وإن أريد تميزها و ثبوتها في الذهن فذلك مسلم، لكنه ليس بشرط لسلب الوجود<sup>٣</sup> أي: امتناعه<sup>٤</sup>، وإن كان شرطاً للحكم بسلب الوجود، فلا محذور؛ فإن الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه، حتى يلزم اجتماع التقيضين، بل إنما يسلب عن الماهية من حيث هي، غاية الأمر أنها لكونها محكوماً عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن، واللازم منه أن يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة، وهي قولنا: الماهية موجودة، أو وقية

١. ث: + «من بين تلك الماهيات».

٢. ت، خ: «بين التقيضين». قوله: فيكون حصول الوجود للماهية شرطاً لسلب الوجود عنها، وهو جمع بين التقيضين. أقول: فإن صدقه يقتضي كونها غير موجودة، ونفيه يقتضي وجودها؛ لامتناع الحكم على المجهول المطلق، فالشبهة في سلب الوجود أيضاً باعتبار الصدق (الدواني).

٣. قوله: لكنه ليس بشرط لسلب الوجود. أقول: أراد بالسلب ههنا اللانقوع لا الانتراع، كما في العبارات السابقة، وفي قوله: «وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة»، أعني: سلب الوجود عن الماهية في الجملة (الدواني).

٤. ج: + «و ارتفاعه».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣٣٥

مطلقة، وهي قولنا: الماهية موجودة في زمان كونها محكوماً عليها، وهما لا يناقضان<sup>١</sup> السالبة المطلقة العامة، أعني: سلب الوجود عن الماهية في الجملة.

واعلم: أن ارتسام المفهومات<sup>٢</sup> في القوى العالية إن كان وجوداً ذهنيّاً لها، لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق أو الذهني عن ماهية<sup>٣</sup> من الماهيات مطابقاً للواقع، فلا يرد هذا الشكّ فيهما ليجتاح إلى دفعه.

(و الحمل و الوضع من المعقولات الثانية<sup>٤</sup>)؛ لأنهما يعرضان للمعقولات الأولى من حيث هي في العقل (يقالان) على أفرادهما (بالتشكيك)؛ فإنّ حمل الصفة على الموصوف أولى بالحملية من حمل الموصوف عليها، وكذا حمل الأعمّ على الأخصّ أولى بالحملية من عكسه، و

١. خ: «لا يناقضان».

٢. قوله: و اعلم أن ارتسام المفهومات. أقول: هذا يدلّ على تردده في هذا الأصل، فيلزم تردده في الفرع أيضاً، فلا حاجة له حينئذ إلى التزام كون البحث عن العدم تطفلاً كما مرّ في فواتح الحواشي، وهذا ما لوّحنا إليه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام (الدواني).

٣. أ، ت، ث، ج، خ، ر، ز: «عن الماهية».

٤. ج: - «هذا».

٥. قوله: و الحمل و الوضع من المعقولات الثانية. أقول: يشبه أن المصنّف أراد أن قول الموضوع المحمول على أفرادهما بالتشكيك إطلاقاً للمبدء وإرادة للمشتق على سبيل الماسحة المشهورة؛ فإنّ الأخصّ أولى بالموضوعية والأعمّ بالمحمولية، وأما أن قول الحمل و الوضع على أفرادهما بالتشكيك - كما صرح به الشارح - فخلاف الظاهر. (ز: + قيل: على تشبيه أن الشارح أيضاً جرى على الماسحة المشهورة، و أراد بالحمل و الوضع لظهور أن معنى الحمل لا يختلف بكون المحمول أعمّ أو أخصّ مثلاً، و إنما يرد عليه إذا لم يجر على الماسحة المشهورة كما جرى عليه. أقول: عبارة الشارح منادية على خلاف ذلك؛ فإنه قال: حمل الصفة على الموصوف أولى بالحملية من حمل الموصوف عليها، و كذا حمل الأعمّ على الأخصّ أولى بالحملية من العكس، و كذا الحال في الوضع؛ فإنّ وضع الموصوف للصفة و الأخصّ للأعمّ أولى بالوضعية من عكسهما، و من البيّن على من له أدنى مسكة أن حمل هذه العبارة على ذلك المعنى ممّا له يكاد يستقيم) (الدواني).



كذا الحال في الوضع؛ فإنَّ وضع الموصوف للصفة والأخص للأعمَّ أولى بالوضعية من عكسهما.  
(و ليست الموصوفية ثبوتية، وإلا تطل) قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من  
صاحب التلويحات، فلا نعيده.

## [انقسام الوجود إلى ما بالذات وما بالعَرَض]

(ثمَّ الوجود<sup>١</sup> قد يكون) موجوداً (بالذات) و هو ما يكون له وجود بنفسه، سواء كان قائماً  
بغيره كالسواد، أو لا، كالجسم.  
(و قد يكون) موجوداً (بالعَرَض) و هو ما لا يكون له وجود بنفسه، لكن ما صدق هو عليه<sup>٢</sup>  
من الأفراد يكون موجوداً كاللإنسان الصادق على الفرس، والأعمى الصادق على زيد؛ فإنَّ  
الفرس و زيدا موجودان بالذات، و اللإنسان و الأعمى موجودان بالعَرَض، بمعنى أنَّ ما صدقا عليه  
موجود.

(و أمَّا الموجود<sup>٣</sup> في الكتابة و العبارة فمعجزي).

الشيء قد يكون له وجود في الأعيان، و قد يكون له وجود في الأذهان، و يقال للموجود في  
الأعيان و للموجود في الأذهان أنَّه موجود حقيقة، و قد يكون له وجود في العبارة، و قد يكون له  
وجود في الكتابة، و يقال لكلُّ منهما أنَّه موجود بالمجاز؛ و ذلك لأنَّ الموجود من زيد-مثلاً- في  
العبارة صوِّت موضوعٌ يازانه، و في الكتابة نقشٌ موضوعٌ يازاء اللفظ الدالَّ عليه، لا ذات زيد، نعم،

١. ذ، خ، ج: «الموجود».

٢. قوله: و هو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه. أقول: على قول من ينفي وجود الكلبي  
الطبيعي لا فرق بين السواد و الجسم و الفرس و اللإنسان و الأعمى؛ فإنَّ جميعها غير موجودة عنده، بل  
ما صدقت هي عليه، و أمَّا على التحقيق فالثلاثة الأول موجودة بالذات بخلاف الأخيرين؛ فإنَّهما  
موجودان بالعرض بوجد ما له اتحاد معهما بوجه ما عرضي، كما عرفت غير مرَّة (الدواني).

٣. س، ش: «الوجود».

إذا أضيف الوجود إلى اللفظ الموضوع بإزائه، أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ، كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الأعيان.

قيل: ما سماه موجوداً بالعرض<sup>١</sup> لا وجود له في نفسه، فيكون موجوداً بالمجاز أيضاً، فلمَ عدَّ

١. قوله: قيل ما سماه موجوداً بالعرض. أقول: الموجود بالعرض ما هو صادق على الموجود بالذات صدقاً عرضياً، مثلاً إذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات و عرضياته موجودة بالعرض. قال الشيخ في الهيئات الشفاء: «الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد أيضاً، والأمور التي بالعرض لا تُحد، فلترك الآن ذلك ولشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات» انتهى. و تحقيق المقام أنَّ ما بالعرض مطلقاً إنما يقال فيما لا يكون موصوفاً حقيقة بذلك الشيء، وذلك جار في سائر الاتصافات، كما قال في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض: «و إذ علمت الحال في الأين و الوضع فاحكم بمثلها في سائر الأبواب؛ فإنه يقال: إنَّ الشيء مثلاً يَسْوَدُ بالعرض إذا كان الموضوع للسواد ليس هو، بل جسماً آخر يقارنه أو يخالطه هو، أو جسماً هو عرض فيه، أو جسماً هو هو بعينه في الموضوع، وليس هو هو بعينه في الاعتبار، كقولنا: البناء أسود؛ فإنَّ السواد ليس موضوعه هو الجوهر (ز: جوهرأ) مع البتائية، بل الجوهر مع البناء (ض: ز: البتائية) عرض له إن كان هذا الجوهر القابل للسواد. وقد يقال للجوهر إذا كان ليس موضوعاً أولاً للأسود، بل موضوعه الأول شيء فيه لا كجزء له، و هو السطح؛ فإنَّ السواد يعتقد أنَّ محله الأول هو السطح و لأجل السطح يوجد للجسم» انتهى. و قد سبق ما نقل عن الشفاء في الاتحاد بالعرض. و اعلم أنَّ الشيخ قد (ض: - قد) صرَّح بأنَّ النفوس الغير المنطبعة لا يتحرك في الأين بالعرض، مع تصريحه بأنَّ المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مقارنة أين أول أو وضع أول أو كمَّ أول أو كيف، بل هو مقارن لشيء (ض: بشيء) آخر مقارنة لازمة، و إذا تبدَّل لذلك الشيء حال ينسب إليه كانت له بالعرض، و جعل ذلك على وجهين، الأول: ما يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه في مكان و (ض: - و) ذو وضع و قابل للحركة، إلا أنه لم يفارق مكانه و وضعه، بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه و هذا ملازم له، فليزِم أن يقع له لأجل حركة ما هو فيه حصول في جهة يقع إليها إشارته، غير الجهة التي كان يقع عليه (ز: عليها) الإشارة منها، أو يقع له وضع آخر بالقياس إلى الجهات، كالمنقول في الصندوق و هو ساكن فيه حافظ لمكانه. و الثاني: أن لا يكون من شأنه أن يكون له أين و وضع و أن يتحرك بالذات، و هو أن لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم بجسم (ض: لجسم)، بل

مقارنة شيء من الأشياء الموجودة في الجسم صورة في هيلاه أو في الجسم، فيصير له بسبب الجسم جهة يختص بها الإشارة الواقعة إلى ذاته، و يصير له أجزاء كأجزاء الجسم، فيصير له، كالأين لأين الجسم و كالوضع لوضع الجسم، فإذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة بالإشارة، وإذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء ما، فقل إنه قد انتقل في الأين أو الوضع. هذه كلماته ملفقة بحسب الحاجة. و أقول: لما كان الاتصاف بالعرض راجعاً إلى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض بعلاقة أنها متعلقة بالجسم المتحرك، و إن لم يكن تعلق المقارنة بين جسم و جسم أو بينه و بين الأمور المخالطة لمادته. على أنه قال في جواب سؤال من قال: لم كانت النفس؟ يقال لها: إنها متحركة بالعرض في الأين، و لا يقال: إنها يسود بالعرض بأسوداد البدن. إن التحقيق يوجب أنه إذا صح إطلاق ذلك على النفس بالعرض صح إطلاق هذا، و ذلك إذا كان السواد في العضو الأول الذي فيه النفس بعينه، و إن كان أحد الأمرين أوقع في العادة، لكن ظهور نقله ما فيه النفس إن كانت منطبعة به أكثر من ظهور سائر استحالته، و ذلك لأن الناس يحكمون بأن الجسم إذا زال عن إصابة إشارته ما زال ما معه، فصار إليه إشارة أخرى تخصه، و لو كان الشيء غير محسوس، كأنهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود، سواء كان محسوساً أو غير محسوس، و لا يوجبون السود إلا لقابله، و لغلبة إيجاب التحيز عندهم لكل شيء لا يؤمن بوجود لا إشارة إليه (ز: فيه) فهذا هو السبب الذي اختلف به الأمران عند الجمهور، و لأنه سبب غير واجب، فمقتضاه غير واجب. إلى هنا كلامه. و لك أن تقول: كما أن ذلك غير واجب فكون المتحرك بالعرض منحصر في القسمين اللذين ذكرهما أيضاً غير واجب؛ فإن ما يقتضيه و هو انحصار المتحرك بالعرض فيما إليه الإشارة غير واجب. و إن أراد أن الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض إلا على القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين، و كذا (ز: فكذا. ض: فكذا لا) يطلقون الأسود بالعرض على النفس كما اعترف به. و الحقّ للذي لا تكلف فيه أن الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما له علاقة معينة. نعم التعارف الخاص أو العام قد يخصه في بعض المراد ببعض العلاقات، كما في الصورة المذكورة، و أما حركة النفس المجردة بالعرض فليس ممّا يابى عنه التعارف؛ فإليك تقول: تحركت من هاهنا إلى هناك، و كذا غيره من صفات البدن ينسب إلى النفس. نعم يصح سلب المتحرك (ز: التحرك) بالعرض على الوجهين الخاصين من النفس، لا سلبه مطلقاً. و من تضاعف البحث علم أن التجوز في الموجود بالعرض في نفس الاتصاف، و ظاهر أن المجاز في صورة الوجود الكتي في جعل المدلولية بالعبارة وجوداً، لا في نفس الاتصاف. نعم لو وصف زيد مثلاً بالوجود في الخارج باعتبار

الموجود في العبارة أو الكتابة مجازاً دون الذي بالعرض؟ لا يقال: له وجود في الذهن دونهما؛ لأننا نقول: كلها يوجد<sup>١</sup> في الذهن، ووجودها الذهني ثابت لها بالذات، لا بالعرض، وليس ذلك وجوداً في العبارة ولا في الكتابة، بل هو وجود حقيقي ذاتي.

و أجب: بأن مفهوم اللاإنسان لما حُمل مواطاةً على موجود عيني كالفرس مثلاً، صار كأنه هو، فالوجود المنسوب إلى الفرس أولاً وبالذات منسوب إليه ثانياً وبالعرض، وأما الموجود في العبارة أو الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس أو نقشه في الكتابة؛ لأنهما من الموجودات العينية المحسوسة، بل نعني به أن ذات الفرس موجود في العبارة أو الكتابة. أما في العبارة، فباعتبار أن الدالّ عليها - بغير واسطة أو بواسطة واحدة - موجودٌ فيها، وأما في الكتابة، فباعتبار أن الدالّ عليها بواسطة أو بواسطةين موجودٌ فيها، ولا شك أن جعل ذات الشيء موجوداً - باعتبار أن الدالّ عليها بواسطة أو بغير واسطة موجوداً بعد - من جعل المحمول على الموجود - باعتبار كونه محمولاً عليه موجوداً - فسمي أحدهما موجوداً بالعرض والآخر موجوداً بالمجاز، تنيهاً على التفاوت بينهما.

## «امتناع إعادة المعدوم»

(و المعدوم لا يعاد). اختلف<sup>٢</sup> في جواز إعادة المعدوم بعينه - أي: بجميع عوارضه المشخصة - فذهب أكثر المتكلمين إلى جوازها، وذهب الحكماء وبعض الكرامية<sup>٣</sup> وأبو الحسين

وجود الدالّ عليه في الخارج، كان من قبيل الانصاف بالعرض، سواء كان متعارفاً أو غير متعارف. و ليس الكلام فيه، بل في أن تقسيم الوجود إلى الكمي مجاز، وأن أقسامه في الحقيقة اثنان لا غير، فتأمل (الدواني).  
١. ث: «موجودة».

٢. ث، خ: «اختلفوا».

٣. الكرامية هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كزّام النيسابوري، كان والده يحفظ الكرم، فقبل له: الكرام، وقبل: إله من بني تراب. ولد حوالي ١٩٠ بقرية من قرى زرّنج، ونشأ بسجستان، ثم دخل بلاد خراسان بعد المجاورة بمكة خمس سنين، وانصرف إلى سجستان، ثم إلى نيسابور، فلما شاعت بدعته - وهي

البصري<sup>١</sup> و محمود الخوارزمي<sup>٢</sup> من المعتزلة إلى امتناعها<sup>٣</sup>، واختاره المصنّف.

أنّ الإيمان باللسان، فهو مؤمن وإن اعتقد الكفر بقلبه!- حبه طاهر بن عبدالله بن طاهر، ولما أفرج عنه خرج إلى ثغور الشام، وعند عودته إلى نيسابور سجنه محمد بن طاهر بن عبدالله ثمانية أعوام لأجل بدعته. وخرج من نيسابور سنة ٢٥١ هـ مترجّحاً إلى بيت المقدس، وتوفي فيها سنة ٢٥٥ أو ٢٥٦ هـ ودفن بباب أريحا، وقيل أيضاً: إنه مات بالشام سنة ٢٥٥ هـ كان هو ومقاتل بن سليمان رأس المجسّمة والمشبّهة، واعتقادتهما متضاربة. وله قول معتدل في عدل الله؛ إذ يرى أنّ الله لا يميّز أولاد الكفر على الكفر؛ لإمكان إسلامهم عند البلوغ، وكان يقبل بعلي ومعاوية كإمامين متزامنين ولكن الذي عرف به ابن كزّام خاصة هو الضّغف. أثبت الكزّامية لله أعضاء وجوارح، وأنه استقرّ على العرش، وأنه بجهة فوق ذاتاً، وأنه جسم لا كالأجسام، وأنّ صفات الذات قديمة وصفات الفعل محدثة، وأنّ الله قائم بذاته، وأنه يريد يارادة حادثة في ذاته. والكزّامية عدّة فِرَق، وهم من فرق المرجّنة. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ٢٢٣؛ الفرق بين الفرق ١٣٨؛ أصول الدين للبزدوي ٢٥٣؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٥٠؛ شرح المقاصد ٤: ٤٧؛ الملل والنحل ١: ٩٩؛ التبصير في الدين ٦٥؛ سير أعلام النبلاء ١١: ٥٢٣ رقم ١٤٦؛ شذرات الذهب ٣: ٢٤٧؛ الأنساب للسمعاني ٥: ٤٣؛ الكزّامي؛ ميزان الاعتدال ٤: ٢١ رقم ٨١٠٣؛ لسان الميزان ٥: ٣٥٣ رقم ١١٥٨؛ تاريخ ابن كثير ١١: ٢٠ حوادث سنة ٢٥٥ هـ

١. هو: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري. من شيوخ المعتزلة، صنّفه ابن المرتضى في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة. ولد بالبصرة ودرس ببغداد على القاضي عبد الجبار الهمداني وكان متكلماً وأصولياً وفيلسوفاً، له دراية بعلوم الطبيعة. وكان جدلاً حاذقاً وغير محبوب عند طائفة البهاشمة أتباع أبي هاشم الجبائي. ألف المعتمد في أصول الفقه وتصفح الأدلة وغرر الأدلة وشرح الأصول الخمسة وشرح السماع الطيبي لأرسطو. توفي سنة ٤٣٦ هـ. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ٣: ١٠١، شذرات الذهب ٣: ٢٥٩، وفيات الأعيان ١: ٦٠٩-٦١٠ (١: ٤٨٢)، تاريخ الحكماء للقفطي ١٩٣؛ ميزان الاعتدال ٣: ١٦٥٤؛ الوافي بالوفيات ٤: ١٢٥؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ١١٨-١١٩؛ لسان الميزان ٥: ٢٩٨؛ النجوم الزاهرة ٥: ٣٨؛ الأعلام ٧: ١٦١ (٦: ٢٧٥)؛ معجم المؤلفين ١١: ٢٠، تاريخ التراث العربي ٢: ٤١٤.
٢. هو: أبو محمد محمود بن محمد بن العباس بن أرسلان الخوارزمي (٤٩٢-٥٦٨ هـ). ولد بخوارزم سنة اثنين وتسعين وأربعمائة. وسمع من: أبيه، وجدّه، وإسماعيل بن أحمد الیهقي، بخوارزم، ومحمد بن عبد الله الحنفوي بمرو، وأحمد بن عبد الواحد الفارسي، بسمرقند، ومحمد بن علي المظهری بخارى، وابن الطلّاية ببغداد. وتفقه بمرو والروذ على الحسن بن مسعود البغوي. وعظ بالنظامية

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣٤١

وهؤلاء - وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني - ينكرون إعادة المعدوم؛ لأنهم لا يقولون بانعدام الأجسام<sup>١</sup>، بل بتفريق أجزائها و خروجها عن الانتفاع، و يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، و يؤيده قصة إبراهيم عليه السلام، و استدلوا بوجوه أشار إلى الأول بقوله:

(لامتناع الإشارة إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود) يعني: لو صح إعادة المعدوم<sup>٢</sup> لصح الحكم عليه بصحة العود عليه<sup>٣</sup>، لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة<sup>٤</sup>، فمتنع الإشارة العقلية

ببغداد، و حدث. ثم عاد إلى خوارزم ينشر المذهب الشافعي، و كان أحد فقهاءه، مؤرخاً، صوفياً. و كان على مذهب الاعتزال في الأصول. سمع منه: يوسف بن مقلد، و أحمد بن طاروق. و صنف كتاب الكافي في الفقه، و كتاباً في تاريخ خوارزم. انظر: الأعلام للزركلي ٧: ١٨١؛ طبقات الأسنوي ٢: ٣٥٢؛ موسوعة طبقات الفقهاء ٦: ٣٢٨.

١. انظر: شرح المواقف ٨: ٢٨٩.

٢. ذ، خ: «الأجساد». قوله: لا يقولون بانعدام الأجسام. أقول: هذا بناء على نفي الجزء الصوري للأجسام و حصر أجزائه في الجواهر الفردة - كما هو مذهب المتكلمين - ظاهر، و كذا على مذهب المصنف؛ حيث قال بأن حقيقة الجسم هي (ض، ر، ز، ذ: هو) الصورة الاتصالية، و أنها يبقى بعينها حال الانفصال، و لو ثبت (ض، ر، ز، ذ: أثبت) الجزء الصوري للأجسام (ض، ر، ز، ذ: في الأجسام) قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها، و لا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة. فإن قيل: فيكون تناسخاً. قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة، لا إلى بدن يتألف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سميت ذلك تناسخاً فلا بد من البرهان على امتناعه؛ فإن النزاع إنما هو في المعنى، لا في اللفظ (ض، ز: الألفاظ) (الدواني).

٣. ث: + «بعينه».

٤. قوله: يعني لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه. أقول: لقال أن يقول: لو تم هذا لزم أن لا يوجد المعدوم أصلاً، فيلزم انتفاء الحوادث، بأن يقال: لو صح إيجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الإيجاد إلى آخر ما ذكر. و هذا النقض أظهر مما أورده (ز: ذكره) الشارح. و اعلم أنه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب: إذا وجد الشيء وقتاً ما، ثم لم يعد و استمر وجوده في وقت آخر، و علم ذلك أو شوهه، علم أن الموجود واحد، و أما إذا عدم فليكن الوجود السابق أو ليكن المعاد الذي حدث

«ب»، وليكن المحدث الجديد «ج»، وليكن «ب» كـ «ج» في الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك، و لا يخافه إلا بالعدد، فلا يتميز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «آ» منسوباً إليه دون «ج»؛ فإن نسبة «آ» إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في النسبة التي ينظر هل يمكن أن يختلف فيهما أو لا يمكن، لكنهما (ر، ز، ذ: لكنهما) إذا لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر. فإن قيل: إنما هو أولى لـ «ب» دون «ج» لأنه كان لـ «ب» دون «ج»، فهو نفس هذه النسبة و أخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنما كان لـ «ج»، بلى إذا صح مذهب من يقول إن الشيء يوجد، فيفقد من حيث هو موجود، و يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً، لم يفقد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود، (ر، ذ: + و) أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخرى، و إذا لم يسلم ذلك و لم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له «آ» و هو الوجود السابق دون الحادث الآخر، بل إما أن يكون كل واحد منهما معاداً أو لا يكون و لا واحداً منهما معاداً، و (ر، ز، ذ: أو) إذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجوداً واحداً أو (ز: و) ذاتاً ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً أو (ز: و) ذاتاً (ر، ز، ذ: + شيئاً) واحداً، و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنية الصرفة لا غير. هذا كلامه. و ليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قزره المتأخرون، و كيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال؟ بل محصله أن (ر، ذ: + اعتبار) العدم عبارة عن فقد الذات و بطلانه، فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة (ر، ذ: - وحدة) الذات حال العدم، فامتياز المعاد عن المتأنف المفروض و اختصاصه بصفة الإعادة إن كان لكونه ثباتاً من حيث الذات في حال العدم فهو باطل؛ لأن المعدوم لا هوية له، و إن كان لكونه معروض الوجود أولاً فهو عين النسبة التي وقع النظر في إمكانه، و ذلك غير متصور مع فقد الاستمرار؛ لأنه يوجب الاثنية الصرفة. و الظاهر أن ذلك مقصود المصنف، و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة؛ فإن ظاهر قوله: فلا يصح الحكم عليه بصحة العود، أنه لا يصدق الحكم عليه بها، فيندفع عنه تلك الإيرادات المبتنية على ما قزره. نعم يبقى أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقى في نفس الأمر بحسب الدهن، فيحفظ (ر، ذ: فليحفظ، ز: فيحفظ) وحدته بحسب ذلك الوجود. و يندفع: بأن الموجود في الدهن بالحقيقة هو الهوية المكتشفة بالمشخصات الدهنية، و اتحادها مع الوجود الخارجي، بمعنى أنها بعد التجريد عنه، فليست إياه مطلقاً، بالفعل، فتأمل (الدواني).

إليه، وما لا يمكن أن يشار إليه لا يصح الحكم عليه.

و الجواب عنه من وجوه:

الأول: المعارضة، وهي أن يقال: لو امتنع إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة، و يساق الكلام إلى آخره.

لا يقال: الحكم بصحة العود لكونه إيجاباً يستدعي وجود الموضوع، فلا يصح الحكم الإيجابي<sup>٢</sup> على المعدوم بصحة العود<sup>١</sup>، بخلاف الحكم بامتناع العود؛ فإنه يجوز اعتباره سلباً، بأن يقال: «بمتنع عوده» في معنى: «لا يصح عوده»، و السالبة لا تقتضي وجود موضوعها<sup>٣</sup>، فيصح الحكم السليبي على المعدوم.

لأننا نقول: يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود، بأن يقال: معنى «بصح عوده»: لا بمتنع عوده، فليعتبر حتى يصح. على أن السلب يشارك الإيجاب في اقتضاء الإشارة العقلية إلى المحكوم عليه، فلو امتنع الحكم الإيجابي على المعدوم - لامتناع الإشارة العقلية إليه على ما ذكرت - لامتنع الحكم السليبي عليه أيضاً، و تمت المعارضة، و إلا لم يتم دليلك هذا.

الثاني: النقص، و هو أن يقال: ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود، لو تم<sup>٤</sup> لدلّ على أنه لا يصح أصلاً حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج، مع أننا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقة لا شبهة فيه<sup>٥</sup>، كقولنا: المعدوم

١. أ، خ، ج: - «عليه».

٢. ت: + «في الداهن».

٣. أ، ت، ج: - «الحكم الإيجابي».

٤. أ، ت، خ، ج: - «بصحة العود».

٥. ث، خ: «وجود الموضوع».

٦. ت، خ، ز: - «لو تم».

٧. أ، ت، ج: «فيها».



## ٣٤٤ • شرح تجريد العقائد/المقصد الأول: في الأمور العامة

الممكن يجوز أن يوجد، و من سيولد يجوز أن يتعلم، واجتماع النقيضين محال، و شريك الباري مستغ، إلى غير ذلك مما لا يعدّ و لا يحصى، بل قولكم: المعدوم لا يصحّ الحكم عليه، حكمٌ على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه.

الثالث: المنع، و هو أن يقال: لا نسلم أنه لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحة العود؛ فإنّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود؛ لكونه لا هوية له حتّى<sup>١</sup> يتصوّر لها ليحكم عليها، لا يستلزم امتناع العود؛ لجواز وقوعه بتأثير الفاعل، من غير أن يتصوّر متصوّر أو يحكم عليه بشيء من الأحكام.

و لو سلم، فتقوله: لكنّ المعدوم ليس له هوية ثابتة، إن أراد به أنه ليس<sup>٢</sup> هوية ثابتة في الجملة أو في الزمن، فهو ممنوع<sup>٣</sup>، و إن أراد أنه ليس له هوية ثابتة في الخارج، فذلك أيضاً ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج، فلا يقوم حجة عليهم، و أمّا عندنا فمسلم، لكن نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه؛ لأنّ الإشارة العقلية لا يتوقّف على الهوية الخارجية، بل يكفيها الهوية الذهنية.

و لو سلم أنّها تتوقّف على الهوية الخارجية، أقول: إما أن يريد<sup>٤</sup> أنه ليس له<sup>٥</sup> في زمان من الأزمنة هوية خارجية، على معنى دوام السلب، فذلك أيضاً ممنوع؛ لأنّ المعدوم - في زمان كونه موجوداً - له هوية خارجية، و إما أن يريد<sup>٦</sup> أنه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوماً، لا دائماً، فذلك مسلم لكن جيتلّز نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه في زمان كونه معدوماً، و

ذلك غير مفيد؛ لجواز أن يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجوداً، كحكمنا على زيد في زمان وجوده، بأنه يجوز أن يعدم ثم يعاد.

و إلى الثاني أشار بقوله: (و لو أعيد تخلّل<sup>١</sup> العدم بين الشيء و نفسه)؛ إذ المفروض أن المعاد هو المبتدأ بعينه، و تخلّل شيء إنما يتصوّر بين شيئين.

و الجواب: أنه لا معنى لتخلّل العدم<sup>٢</sup> هاهنا سوى أنه كان موجوداً في زمان، ثم زال عنه ذلك

١. ج: «لتخلّل».

٢. قوله: و الجواب أنه لا معنى لتخلّل العدم. أقول: معنى تخلّل العدم بين الشيء و نفسه أن يكون عدمه مسبقاً و سابقاً لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني؛ فإنه إذا جاز الإعادة يكون آء سابقاً على عدمه، و هو بعينه مسبق بذلك العدم، و هو محال؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، و هو محال بالبداهة. و هذا بحذاء الدور؛ فإنه (ر، ذ: و هو) محال؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالذات. و من هاهنا يتبيّن ما في قوله: «و من هاهنا تبين أن التخلّل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه»؛ فإنّ تخلّل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه (ر، ذ: نفسه)، بأن يكون ذلك الشيء سابقاً على ذلك العدم و هو بعينه مسبق به. فإن قيل: لا نسلم لزومه، بل يلزم تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه. فالجواب: أن اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بداهة؛ فإننا نعلم قطعاً أن الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيّان؛ فإنّ الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج، و إن كان غيره بحسب الاعتبار؛ إذ نسبة الوجود إلى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات؛ إذ لا وحدة لها إلا باعتبار الوجود. ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية و الوجود في جواز الإعادة. قال الشيخ في التعليقات (المباحثات: ٣٢٦-٣٢٧): «و لِمَ لا يكون الوجود نفسه معاداً في نفسه و يتكرّر الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث معاداً، فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدثان اثنان، بل واحد بعينه معاد؟ ثم كيف يكون العود و الاثنية [العدد و لا اثنية]؟ و كيف تكون اثنية و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأول؟ ثم قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم و يقول: إنّ الوجود صفة و الصفة لا توصف و لا تعقل و ليست بشيء و لا موجودة، و أنّ الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة و بعضها يحتمل، حتى لا يلزمه أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد، و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس

الوجود في زمانٍ آخر، ثم أنصف به في زمان ثالث، ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زمانَي وجوده بعينه.

و أيضاً: لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة، مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين، فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه<sup>١</sup>.  
و أيضاً: لو تم هذا الدليل<sup>٢</sup> للدلالة على امتناع بقاء شخصٍ من الأشخاص زماناً، وإلا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه؛ لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء.

و إلى الثالث بقوله: (و لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، و صدق المتقابلان عليه دفعة، و يلزم<sup>٣</sup> التسلل في الزمان) يعني: لو جاز إعادة المعدوم بعينه - أي: بجميع مشخصاته - لجاز إعادة وقته الأول؛ لأنه من جملتها؛ ضرورة أن الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر، واللازم باطل؛ لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأً من حيث إنه معاد<sup>٤</sup>؛ إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول، وفي هذا رفع<sup>٥</sup> للفرقة والامتناع بين المبتدأ والمعاد، حيث كان شيء واحد مبتدأً من حيث كونه معاداً، و<sup>٦</sup> معاداً من حيث كونه مبتدأً، والامتناع

له حالان أصلاً، وذلك خلف قول ملفق يفحص البحث المحصل، هذا لفظه، ولما كان الشيخ يدعي بدهاء المتعالم يبال بذكر بعض المقدمات التبيهية في صورة المنع (الدواني).

١. خ: «الجهات».

٢. قوله: و أيضاً لو تم هذا الدليل. أقول: لا يخفى أن الذات مستمرة في زمان البقاء، فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه، بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني؛ لأن السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق إنما هو الزمان بالذات، والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة، لا نفس الذات من حيث هي؛ لأنها مستمرة، فتدبر (الدواني).

٣. ش: «و يلزم».

٤. ت: «يعاد».

٥. ز، ت: «دفع».

٦. ت: «أو».

بينهما بحسب العقل ضروري.

و أيضاً: جمع بين المتقابلين؛ حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة<sup>١</sup> أنه مبتدأ ومعاد؛ لما<sup>٢</sup> أشرنا إليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معاداً.  
و أيضاً: لإفضائه إلى التسلسل في الزمان؛ لأنه لا مغايرة بين الوقت المبتدئ<sup>٣</sup> والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض، وإلا لم يكن إعادة له بعينه، بل بالقبلية والبعدية، بأن هذا في زمان سابق و ذلك<sup>٤</sup> في زمان لاحق، فيكون للزمان زماناً، ويلزم<sup>٥</sup> إعادته لما ذكرنا، و يتسلسل.

وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة أوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلاث.  
و يجاب عن هذا الوجه الأخير: بمنع أن لا مغايرة بين الوقتين إلا بالقبلية والبعدية؛ لجواز<sup>٦</sup> المغايرة بغير ذلك من العوارض<sup>٧</sup> التي لا مدخل لها في الشخص.  
أقول: و أيضاً فإنه استدلال بمقدمتين<sup>٨</sup> لا يجتمعان في الصدق؛ لأن الوقت إن كان من

١. قوله: حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة. أقول: لم يظهر من تقريره وحدة الجهة، و إنما يظهر بأن يقال: لو جاز إعادته لجاز إعادته مع جميع عوارضه و حيثياته. كما علم من كلام الشيخ، و حيثئذ يبقى منع الملازمة (الدواني).

٢. ج: «كما».

٣. ج: «+ بين».

٤. أ، ث، ت: «ذاك».

٥. خ: «فيلزم».

٦. خ: «+ أن يكون».

٧. قوله: لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض. أقول: المعلل أراد بالعوارض العوارض المشخصة، كما يدل عليه دليله، و المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا بدفع احتياج الزمان إلى زمان آخر؛ لأن ذات الزمان الواحد موجود قبل و بعد على هذا التقدير (الدواني).

٨. قوله: و أيضاً فإنه استدلال بمقدمتين. أقول: نختار الأول، قوله: «لم يصحّ قوله: كان المبتدأ في زمان سابق إلى آخره»، قلنا: إذا فرض إعادة المعدوم بعينه و كان الوقت من الشخصات، لزم إعادة الوقت

المشخصات لم يصح قوله: كان المبتدأ في زمان سابق و المعاد في زمان لاحق؛ لامتناع التغاير بين المبتدأ و المعاد بحسب العوارض المشخصة، و إن لم يكن مشخصاً لم يصح قوله: و يلزم إعادته؛ لأنّ اللازم إنّما هو إعادة العوارض المشخصة لا إعادة جميع العوارض.

و أقول: يمكن توجيهه بما يندفع عنه<sup>١</sup> هذان الجوابان، و هو: أنّه لو أعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدماً على المعاد؛ ضرورة تخلّل العدم بينهما، و ذلك تقدّم لا يجمع<sup>٢</sup> فيه المتقدّم<sup>٣</sup> المتأخّر، و لا يتصور ذلك إلّا في الزمان، فيكون كلّ منهما واقعاً في زمانٍ، فللزمان زمانٌ.

بعينه ضرورة. ثمّ لما كان الوقت بعينه موجوداً قبل و بعد احتاج في القبلية و البعدية إلى زمان آخر بداهة، فيلزم إعادة ذلك الزمان أيضاً بعينه؛ بناءً على أنّ الزمان من المشخصات، فإذاً يكون الفرق بين الزمان المبتدأ و المعاد بالقبلية و البعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق و اللاحق، و المناقاة بين كون الوقت من المشخصات و بين كون المبتدأ في زمان سابق و المعاد في زمان لاحق - لو ثبت - فلا يضرّ المعلّل، بل ينفعه؛ لأنّ الإعادة يستلزم القبلية و البعدية اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق و اللاحق كما مرّ آنفاً. فإذا كان كون الوقت من المشخصات منافياً له، و قد وضع أنّ الأول حق فيكون الثاني باطلاً، و يلزم منه بطلان ملزومه و هو (ض: أعني) الإعادة، و هو المطلوب، فتأمل جداً (ض، ز: فتدبر) (الدواني).

١. ث، ت، خ: «مع». قوله: أقول: يمكن توجيهه بما يندفع عنه. أقول: أي: لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز إعادة زمانه الذي هو من مشخصاته، و لو أعيد الزمان إلى آخر ما قال. و أنت خير بأنّ إثبات التسلل في هذا التقرير مبنيّ على كون تقدّم المبدء على المعاد تقدّماً زمانياً، مع كون ذات (ض: الذات) المتقدّم و المتأخّر واحداً، فلا يكون ذلك التقدّم الزماني ذاتياً، بل لوقوعه في الزمان. و في التقرير الأول مبنيّ على أنّ التغاير بين المبدء و المعاد ليس بالماهية و لا بالوجود و لا بالعوارض المشخصة، بل بالقبلية و البعدية، و إذا لم يكن القبل و البعد متغايرين بالماهية و الوجود و الشخص لم يتصور القبلية و البعدية فيه إلّا لوقوعه في الزمان، فكما أنّ وقوع المبتدأ في زمان سابق و المعاد في زمان لاحق في هذا التقرير لازم من فرض الإعادة، فكذلك في التقرير الأول، فهما متساويا الإقدام في عدم إبتائهما على المتقدمين المتأخّرين، و قد عرفت اندفاع الأول أيضاً عن التقرير الأول (الدواني).

٢. ث: «لا يجمع».

٣. ث: «+ مع».

## الفصل الأول: في الوجود والعدم ❁ ٣٤٩

ولا يمكن أن يقال: هاهنا إنَّ التقدّم و التأخّر بحسب الذات، لا بأمر زائد عليها، كما في أجزاء الزمان؛ لأنَّ تقدّم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول، بخلاف تقدّم بعض أجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها، و يلزم إعادته لما ذكرنا، و يلزم التسلسل.

و الجواب عن الجميع: أنا لا نسلّم كون الوقت من المشخصّات؛ فإنّا قاطعون بأنَّ زيـدا<sup>١</sup> الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالأمس، حتّى أن من زعم خلاف ذلك تُسبب إلى الفسطة<sup>٢</sup>.

و ما يقال: من أنا نعلم بالضرورة أنّ الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق، فذلك تغاير بحسب الذهن و الاعتبار، دون الخارج.

و يحكى أنّه وقع هذا البحث<sup>٣</sup> لأبي علي مع أحد تلامذته، و كان مصرّاً على التغاير بحسب الخارج، بناءً على أنّ الوقت من العوارض المشخصّة، فقال أبو علي: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب؛ لأنّي غير من كان يباحثك، و أنت أيضاً غير من كان يباحثني، فبُهِتَ التلميذ و عاد إلى الحقّ، و اعترف بعدم التغاير في الواقع و أنّ الوقت ليس من المشخصّات.

---

١. قوله: فإنّا قاطعون بأنَّ زيـداً. أقول: لعلّ من جعل الزمان من المشخصّات أراد أنّ لزمان وجود الشيء (ض: شيء) بوحدته الاتصالية مدخلاً في تشخصه، فإذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود و تخلّل العدم لم يبق التشخص، أو أنّ لزمان (ض: لأنّ) الحدوث مدخلاً في تشخصه، و لما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود، فلا يلزم منه هذه الشناعة، و يبقى المنع المجرد. ثم لا يخفى أنّه لا يتوقّف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصاً، بل لو كان لازماً لما هو المشخص يتمّ الدليل أيضاً (ض: يتمّ هذا الدليل) (الدواني).

٢. خ، ذ، ر، ز: فسطة.

٣. قوله: و يحكى أنّه وقع هذا البحث. أقول: رأيت في الأسئلة التي سألها بهمنيار عن الشيخ أنّه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الإنسان حتّى يستدلّ به على التجرد، فأجاب عنه بالرجوع إلى الوجدان الصحيح، ثمّ أورد بهمنيار على مسألة أخرى سمعها من الشيخ كلاماً، فقال الشيخ في جوابه: كيف نجعلني المسوع منه مع تجويزك تبدّل الذات (الدواني).

و لو سلم، فلا نسلم أن<sup>١</sup> ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ البتة، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً، و لم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر.

و هذا ما يقال: إنَّ المبتدأ هو الواقع أولاً، لا الواقع في الزمان الأول، و المعاد هو الواقع ثانياً، لا الواقع في الزمان الثاني، فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان، و ندفعه أيضاً بأنَّ الزمان عند القائلين بجواز إعادة المعدوم أمرٌ اعتباريٌّ لا وجود له في الخارج، فيقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار.

وجه آخر: و هو أنه لو جاز إعادة المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلاً عنه، مبتدأ في وقت إعادته؛ فإنه إذا جاز أن يوجد فرد من أفراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكتف بعوارض مشخصة بعد العدم، جاز أن يوجد ابتداءً مثله، فلم يبق فرق بين المعاد و المثل المبتدأ؛ فإنَّ الفارق بينهما لا تكون الماهية و لا عوارضها المخصصة؛ لعدم الاختلاف فيها. و يمكن أن يحل قوله: و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ، على هذا الوجه.

و الجواب: أنه إن أراد بمثله<sup>٢</sup> ما يشاركه في ماهيته و تشخصه معاً، كما يظهر من قوله: فإنَّ الفارق بينهما لا تكون الماهية و لا عوارضها المخصصة لعدم الاختلاف فيهما، فوجود المثل بهذا

١. قوله: و لو سلم فلا نسلم أن. أقول: لما كان تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض - لذواتها كما تفرز في موضعه - فلو أعيد الوقت لزم أن يكون متصفاً بالسبق؛ لكونه مقتضى ذاته، و إن كان متصفاً بالموقية أيضاً لفرض الإعادة، فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ؛ لكونه واقعاً في الزمان الأول، و معاداً لفرض الإعادة (الدواني).

٢. ت، خ، ج: أو.

٣. قوله: و الجواب أنه إن أراد بمثله. أقول: أنت خير بأنَّ هذا إنما يرد على تقرير المناخرين كما ذكره الشارح، و أنا على ما نقل عن الشيخ فلا؛ فإنه لا يتوقف على أخذ إمكان هذا المثل؛ إذ محصله أنا نفرض المثل المذكور و نقول: لا امتياز بينهما أصلاً؛ إذ لو كان بينهما امتياز لكان يكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً له حال العدم بخلاف الآخر، لكن هذا محال، فما فرضناه معاداً يكون بعينه هو المستأنف المفروض؛ لامتناع الامتياز، فلا يكون معاداً (الدواني).

المعنى محال؛ إذ يلزم منه أن يتشخص شخصان بتشخص واحد، فيكون التشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلا يكون تشخصاً؛ لأن مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقاً. ولو سلم، فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة<sup>١</sup>؟ فإن المعاد ما قد وجد ثم غديم، والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك.

لا يقال: فعلى هذا إذا<sup>٢</sup> وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيم غليم<sup>٣</sup> أنه الذي وجد أولاً ثم غديم، وليس موجوداً مبتدئاً؟

لأننا نقول: لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل؛ إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الأمر، على أنه كلام على السند الأخص<sup>٤</sup>، وإن أراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط، فلزوم عدم الفرق ممنوع؛ لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة.

استدل القائلون بجواز إعادة المعدوم بأنه لو امتنع عود المعدوم، وهو عبارة عن وجوده ثانياً، فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها، وإلا لم يوجد ابتداءً، بل كان من قبيل الممتنع؛ لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلف ولا يختلف<sup>٥</sup> بحسب الأزمنة، فهو لأمر

١. قوله: ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة. أقول: على تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخص يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر، فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة أيضاً (الدواني).

٢. ث: «لو».

٣. ث، ت، خ: «يعلم».

٤. قوله: على أنه كلام على السند الأخص. أقول: يعني أنه متوجه على قوله؛ فإن المعاد ما قد وجد ثم غديم، والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك. ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك، و قد علمت أنه على تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة أيضاً. نعم، يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غيراً لنفسه مع عارض آخر، فلا يصدق الحكم بأنه مبتدأ المعاد أو معاد المبتدأ، فلا يتصور العلم بالامتياز أصلاً، فتأمل (الدواني).

٥. خ: - «و لا يختلف».



ينفك عنها، فيزول الامتاع عند انفكاكه، فكان العود جائزاً.

و أجاب المصنف بقوله: (و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية) يعني: أن الموصوف بامتناع العود هي<sup>١</sup> الماهية الموصوفة بطريان العدم، وهذا الوصف - أعني: كونها قد طرء عليها العدم - أمر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم، لكونها مأخوذة مع هذا الوصف، و امتناع العود لها بسبب هذا اللازم، و هو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداءً؛ لعدم تحقق سبب الامتناع - أعني: هذا اللازم - هناك.

قيل: لا نسلم أن الماهية الموصوفة بهذا الوصف متمتع الوجود؛ و ذلك لأنه كما لا تكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود و متمتع العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود متمتع الوجود و واجبة العدم.

أقول: فيه نظر؛ لأن جواب المصنف في التحقيق منع و سند؛ إذ حاصله أننا لا نسلم أنه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم أو لأمر لا ينفك عنها، امتنع وجودها ابتداءً. قولك: لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلف و لا يختلف بحسب الأزمنة، قلنا: مُسَلِّم، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون سبب الامتناع وصفاً لماهية المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازماً لها<sup>٢</sup>، أعني: كونها قد طرء عليها العدم، و يتخلف الامتناع عن الوجود ابتداءً لانقضاء المقتضي أعني: طريان العدم، فكلام هذا القائل إن كان منعاً للسند - كما يفهم من قوله - لا نسلم، فهو غير مفيد، و إن كان إبطالاً له فما ذكره لا يفيد الإبطال؛ لأنه قياس فقهي غير مقبول في العقليات. و لو سلم، فإبطال للسند الأخص؛ إذ قد يستد المنع<sup>٣</sup> بأن ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، و العود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق، و لا يلزم من إمكان الأعم<sup>٤</sup> إمكان

١. ج: «هو».

٢. قوله: لازماً لها. أقول: أي: يتمتع الانفكاك عنها بعد حدوثها، لا مطلقاً (الدواني).

٣. قوله: إذ قد يستد المنع. أقول: لا يخفى أن هذا ظاهر (ض: + على) عبارة المتن من غير تكلف (الدواني).

٤. أ، ج، ذ، ر، ز: «العدم».

الأخص، و لا من امتناع الأخص امتناع الأعم، فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته، و لا يمتنع وجوده مطلقاً.

قال صاحب المواقف<sup>١</sup>: «الوجود أمر واحد في حد ذاته، لا يختلف ابتداءً و إعادةً بحسب حقيقته و ذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته، و هو الزمان، فإذن يتلزم الوجودان- أي: المبتدأ و المعاد إمكاناً و وجوباً و امتناعاً؛ لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها، و لو جُوزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان- كزمان الابتداء- متمتعاً في زمان آخر- كزمان الإعادة- مُعَلَّلاً بأنّ الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً و مغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه أو امتناع ذلك المغاير، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، معللاً بأنّ «الوجود في زمان» أخص من «الوجود المطلق»، و مغاير للوجود في زمان آخر، فجاز أن يكون ذلك الأخص متمتعاً و المطلق أو المغاير واجباً، و في تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأنّ الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان، و يقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، و إغناء للحوادث عن المُحدث، و سدّ لباب إثبات الصانع؛ لجواز أن تكون ممتعة لذواتها في زمان كونها معدومة، و واجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها، انتهى كلامه.

أقول: اعلم<sup>٢</sup> أنّ هذا الكلام إلى آخره<sup>٣</sup> حقّ و صواب، لكن لا أثر له في دفع<sup>٤</sup> هذا الجواب، و تحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام، فنقول:

١. انظر: شرح المواقف ٨: ٢٩٠-٢٩١.

٢. أ، ث: - «اعلم».

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «عن آخره».

٤. ز: «رفع».

الوجوب عبارة عن: اقتضاء الذات للوجود مطلقاً، والامتناع: عن اقتضاءها<sup>١</sup> العدم مطلقاً، والإمكان: عن لاقتضاءهما مطلقين، وقد تقدّم أنّه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجباً في زمانٍ ثمّ يصير ممكناً أو متعاً في زمانٍ آخر أو بالعكس، أو ممكناً في زمانٍ و يصير متعاً في زمانٍ آخر أو بالعكس؛ لأنّ مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الأزمنة، لكنّ الوجود قد يقيد بقيد سلبى أو إضافي، فلا يقتضى ذات الواجب الوجود المقيّد بهذا القيد، بل يتمتع اتصافه به، كما إذا قيد الوجود بكونه مسبوقاً بالعدم؛ فإنّ هذا الوجود يتمتع اتصاف ذات الواجب به، فضلاً عن اقتضائه له، وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجباً، ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي إلى الامتناع الذاتي؛ لأنّ اقتضائه للوجود مطلقاً باق بحاله، لم يدخله تغيير ولا تبدل وانقلاب، وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقاً بالوجود، فلا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيّد، بل لا يمكن اتصافه به، ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، بناءً على أنّ اقتضائه للعدم مطلقاً باق بحاله، وعلى هذا القياس إذا قيد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به، ولم يصّر الممكن بذلك متعاً؛ إذ نُسب إلى الوجود المطلق<sup>٢</sup> باق بحاله لم يتغير بعد.

و أيضاً: فإنهم قالوا<sup>٣</sup> أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية و غير مستلزم<sup>٤</sup> له؛ وذلك لأننا إذا قلنا بإمكانه أزلي - أي: ثابت له أزلاً - كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء<sup>٥</sup> متصفاً بالإمكان، انصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، على معنى أنّ وجوده المستمر الذي لا

١. أ، ت، ج، خ: + «اقتضاء».

٢. ث: + «بالإمكان».

٣. انظر: شرح المقاصد ١: ١٤٦٥، شرح المواقيت ٣: ١٧٤.

٤. ت، ج: «مستلزمه».

٥. ج: - «ذلك الشيء».

يكون مسبوقاً بالعدم ممكن، و من المعلوم أنَّ الأول لا يستلزم الثاني؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً، أو لا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً بل ممتنعاً، و لا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات؛ لأنَّ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه، و هذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم.

و ما قيل: من أنَّ إمكانه إذا كان مستمراً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمراً في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها، بل جاز اتصافه به في كل منها، لا بدلاً فقط، بل: و معاً أيضاً و جواز اتصافه به في كل منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية.

أقول: مدفوع بأنَّ قوله: لا بدلاً فقط، بل: و معاً، أيضاً ممنوع<sup>١</sup>.

و إذا تمهد هذا فنقول: مقصود المانع أنَّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أي وجه كان، بل هو وجود مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يتمتع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد، و لا يتمتع اتصافها بالوجود المطلق، من غير لزوم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، كما في أخواته و نظائره على ما تقدّم؟

فقول هذا القائل<sup>٢</sup>: و لو جَوَزنا كون الشيء الواحد<sup>٣</sup> إلى آخره، لا تعلق له بكلام هذا المانع؛

١. خ: + «لجواز عدم اجتماع جميع الأجزاء في الوجود».

٢. انظر: شرح المواقف ٨: ٢٩٠ - ٢٩١.

٣. قوله: فقول هذا القائل و لو جَوَزنا كون الشيء الواحد. أقول: وقف الشارح عند ظاهر لفظ (ض: لفظ) هذا القائل، و لم يأت بما يحسم مادة الشبهة إذ لا خفاء في أنَّ مقصود القائل أنه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً و قبله ممكناً - كما قيل في التقرير الأول - لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً، و في زمان وجوده واجباً. و أيضاً: لو جاز كون الشيء ممكن الانصاف بالوجود الأول و (ض، ز: - و) ممتنع الانصاف بالوجود الثاني - كما قيل في التوجيه الثاني - لجاز كون الحادث

لأنه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً، وكذا قوله: الوجود أمر واحد، إلى قوله: ولو جَوَزنا؛ لأنَّ حاصله أنَّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته ذلك الأمر بعينه وبالعكس؛ لأنهما متحدان ذاتاً و حقيقة، وإنما اختلافهما بحسب أمر خارج، وهو لم يقل بخلاف ذلك.

ولا يلزم<sup>١</sup> أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنَّ الوجودين - المبتدأ والمعاد - متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما - يعني: الوجود المعاد - ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر، ولا ينافي هذا أن لا يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً ولا يقتضيه الوجود الآخر.

أقول: ويمكن تميم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم إذا لُحِصَّ و جُرِّدَ أطرافه، يعود إما إلى قولنا: إنَّ ذاتاً ما<sup>٢</sup> من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم

ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده؛ فإنَّ العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه، إلا أنه ناسخ في قوله: «لأنَّ الأشياء المترافقة في الماهية» - إلى قوله: - ولو جَوَزنا، وكان حق العبارة أن يقول: لأنَّ الأشياء المترافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إياها. وقوله: «ولو جَوَزنا إلى آخره» معناه أنه لو جَوَزنا كون الشيء ممكناً وجوده الابتدائي، ممتعاً وجوده الثاني - بناءً على اختلاف الوجودين - لجاز مثل ذلك في الحادث؛ بأن يكون ممتعاً وجوده في زمان عدمه، واجباً وجوده في زمان وجوده؛ لاختلاف الوجودين. والحاصل أنَّ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول، وحكم باختلافهما في الإمكان والامتناع، يجري في الحادث، إلا أنَّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير. والذي يحسم مادة الشبهة أن يقال: لا يمكن كون الحادث مقتضياً وجوده في زمانٍ وعدمه في زمان آخر، لا بأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع، ولا بأن يعتبر في المحمول. أما الأول: فلأنَّ الموضوع - وهو الحادث بوصف اقتران الزمان - محتاج في ذاته إلى غيره، فلا يكون واجب الوجود. وأما الثاني: فلهذا لو كان مقتضياً لذاته للوجود في وقت معيَّن، لم ينفك عنه، فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً، هذا خلف (الدواني).

١. أ، ت: «و لا يلزم».

٢. أ، ت، ث، ر: - «ما».

المسبوق بالوجود، و إنما إلى قولنا: إنَّ ذاتاً قد اتَّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها.  
فعلى الأول نقول: لا شبهة أنَّ اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع  
اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين - أعني: المسبوقية بالعدم و المسبوقية بالوجود - لكان هذا  
الامتناع ناشئاً إما من أحد هذين القيدين أو كليهما، لكننا نعلم أنَّ المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ  
لهذا الامتناع، و إلا لم تتَّصف ماهية بالحدوث، و كذا المسبوقية بالوجود، و إلا لم تتَّصف ماهية  
بالبقاء، و نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع<sup>١</sup>، فاتصافها بالوجود المقيد بهذين  
القيدين، أعني: اتصافها بالعدم، غير ممتنع.

و على الثاني نقول: ذات الممكن - من حيث هي<sup>٢</sup> - لا يمتنع اتصافها بالوجود، و ذاته  
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئاً من أحد  
هذين الوصفين - أعني: اتصافها بالعدم و مسبوقية بالوجود - أو من كليهما، و اتصافها بالعدم لا  
يصلح لذلك، و إلا لم تخرج ماهية من العدم إلى الوجود، و كذلك المسبوقية بالوجود؛ لأنَّ  
الوجود الأول إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود - على ما هو شأن سائر القوابيل، بناءً على

١. قوله: و نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. أقول: ممنوع، بل هو أول المسألة. و  
كيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام؟ و أنت خير بآئه  
يمكن إجراء نظير ما ذكر في استلزام أزلية الإمكان في إمكان الأزلية؛ بأن يقال: اتصاف ذات الممكن  
بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشئاً عن هذا القيد،  
لكنه ليس منشأ الامتناع، و إلا لم يتَّصف ممكن بالدوام. (ز: + قبل: دعوى الضرورة في هذا المقام غير  
مسموعة. كيف، و لو لم يمتنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحالات المذكورة. أقول: ما زاد على منع  
دعوى المصنّف من السند المذكور ليس على ما ينبغي؛ فإنَّ حاصل ما ذكره الشارح في تميم الدليل  
معارضة للدليل الذي أقاموه على امتناع العود، فيصحّ منع مقدماته، لكن لا يستقيم أن يذكر سنداً لمنعها  
ذلك الدليل؛ فإنَّ المعاوضة بدلّ على خلل في دليل الخصم، فإسناد منع مقدماتها إلى ذلك الدليل غير  
مفيد، فتأمل) (الدواني).

اكتساب ملكة الانتصاف بالفعل - فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب، وإعادتها على الفاعل أهون، وإن لم يفدها<sup>١</sup> زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات، ومعلوم بالضرورة أيضاً أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع، فذات الممكن الموصوفة بالعدم المبوق بالوجود لا يتمتع اتصافها بالوجود، وذلك هو المطلوب.

وجه آخر إقناعي<sup>٢</sup>: وهو أن الأصل في ما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الإمكان، على ما قالت الحكماء: إن كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان.

١. قوله: إن أفادها زيادة استعداد - إلى قوله: - وإن لم يفدها. أقول: من الين أن الشيء إذا حصل بالفعل برئ من جميع مراتب (ض: المراتب) الاستعداد (ض: ر، ذ: استعداد)، وما ليس في المأدة استعداده أصلاً لا يمكن حدوثه أصلاً، فكيف يصير قابليته للوجود ثانياً أقرب؟ وكيف يعلم بالضرورة أنه لا ينتقص (ص: ض، ر، ذ: ينتقص) عما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات؟ على أن كون ما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات باطل، كما حققه الشارح آنفاً. ثم كيف علم بالضرورة أن لا أثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع؟ (الدواني).

٢. ث: - «إقناعي». قوله: وجه آخر إقناعي. أقول: الأصل هاهنا إن كان بمعنى: الكثير الراجع، فكون أكثر ما لم يقيم دليل على استحالة وجوبه، ممكناً غير ظاهري، وإن كان بمعنى: ما لا يصار عنه إلا بالدليل، فهو باطل؛ لأن كلاً من الوجوب والامتناع والإمكان ليس شيء منها أصلاً بهذا المعنى، بل كل منها يقتضي ماهية موضوعية، فما لم يقيم دليل (ض: الدليل) على أن الشيء من أي قسم لم يعلم حاله. وما قال الحكماء معناه أن ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر، بل يترك (ض: ترك) في بقعة الإمكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال العقلي، لا أنه يعتقد إمكانه الداني، ينتهك على هذا تقيدها ب: «ما لم يذدك عنه قائم البرهان». وكيف يتوهم ذلك وقد كثر الشيخ في كتبه أن من يعود أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية. وجه آخر في امتناع إعادة المعدوم، وهو أن إعادته بعينه يستلزم إعادة جميع أسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية، وهو باطل. ويمكن أن يمنع لزوم إعادة جميع الأسباب؛ لجواز أن يعود بأسباب آخر متناهية فقط، أو بها منضمة إلى تلك الأسباب السابقة (ص: المتناهية) المتسلسلة (الدواني).

## [قسمة الوجود إلى واجب وممكن]

(و قسمة الوجود إلى الواجب و الممكن ضرورة، وردت على الوجود<sup>١</sup> من حيث هو قابل للتقييد و عدمه)؛ لأنَّ مورد القسمة - في أيّ تقسيم كان - لا يقيد بشيء من القيود المعبرة في الأقسام و لا بعدمه، بل يؤخذ مطلقاً قابلاً لتلك القيود المتقابلة.

## [الإمكان]

(و الحكم على الممكن بإمكان الوجود حكمٌ على الماهية، لا باعتبار العدم و الوجود).  
جواب شكّ يورد، فيقال: لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بإمكان الوجود؛ لأنَّ كلَّ ماهية إما موجود، فلا يقبل العدم، و إما معدوم، فلا يقبل الوجود، و إلاّ اجتمع النقيضان.  
و تقرير الجواب: أنَّ المحكوم عليه بالإمكان هو الماهية من حيث هي، لا الماهية باعتبار الوجود و لا الماهية باعتبار العدم، حتّى يلزم اجتماع النقيضين، و قد سبق هذا المتن بعبارة أخرى، و هي قوله: و عروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهية.  
(ثمَّ الإمكان قد يكون آلة في التعقّل، و قد يكون معقولاً باعتبار ذاته). إشارة إلى جواب شكّ يورد، فيقال: لو انّصف شيء بالإمكان لوجب اتصافه به، و إلاّ لأمكن زوال الإمكان عن ماهية الممكن و هو محال؛ لأنَّ الإمكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق، و وجب اتصافه بذلك الوجوب أيضاً و كذلك بوجوب الوجوب و كذلك<sup>٢</sup> حتّى يتسلسل الوجوبات، و إلاّ لزم المحذور المذكور.

و هذه الشبهة يمكن إجراؤها في كثير من المفاهيم، مثل اللزوم و الحصول و الانصاف و الوحدة و القدم و الحدوث، إلى غير ذلك من الأمور الاعتبارية التي يتكرّر نوعها، مثلاً يقال: لو

١. س، ش: «الوجود».

٢. ث، ت، خ: «هكذا».



لزم شيء، شيئاً لزم لزومه أيضاً، وكذا لزوم لزومه، وهكذا حتى يتسلسل اللزومات، وإلا لزم جواز الانفكاك بين اللزوم والملزوم.

و الجواب عن الجميع: أن هذا تسلسل<sup>١</sup> في الأمور الاعتبارية، ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها رتبا اعتبرها العقل، فيقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار.

و هذا المعنى إنما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي: أن نسبة البصيرة إلى مدرجاتها كنسبة البصر إلى مبصراته، فكما أن الناظر في المرأة رُما جعلها وسيلة إلى إدراك ما ارتسم فيها من الصور، فيلاحظ بها تلك الصور قصداً، بحيث يتمكن من إجراء الأحكام عليها، ويكون المرأة حينئذٍ ملحوظة تبعاً على أنها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف<sup>٢</sup> أحوالها، وليس للعقل بهذه الملاحظة أن يتمكن من الحكم على المرأة بصفاء جوهرها و صفالة وجهها إلى غير ذلك من صفاتها، ورُما لاحظ<sup>٣</sup> المرأة قصداً، وتوجه إليها بإجراء الأحكام عليها، كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدرجاتها مرآة لمشاهدة بعضها، كما إذا اعتبرت الإمكان، ولاحظته من حيث إنه حالة بين الماهية والوجود، والإمكان بهذا الاعتبار يعرف<sup>٤</sup> حال الماهية<sup>٥</sup> والوجود، كأنه آلة للعقل في تعرف حالهما، ومرآة لمشاهدة تلك الحال، فلا يكون الإمكان حينئذٍ ملحوظاً بالقصد، ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على أن يحكم على الإمكان بشيء، ولا أن يعتبر نسبته إلى شيء، بل العقل على هذا التقدير إنما يلاحظ تلك الحالة - أعني: الإمكان - باعتبار ملاحظتهما أعني: الماهية والوجود، فهو متوجه إليهما قصداً وإلى الإمكان تبعاً، وقد تجعل مدرجاتها ملحوظة بالذات

١. ج: «التسلسل».

٢. ث: «أو لتعرف».

٣. ث: «يلاحظ».

٤. قوله: والإمكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية. أقول: فإنه بهذا الاعتبار جهة الفضية، وهي كيفية الرابطة وتتمتها. فالمعنى الرباطي مأخوذ مع تلك الكيفية، غير ملحوظ بالذات (الدواني).

٥. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «مرآتها».

مقصودة في نفسها أصالة، كما إذا اعتبرت الإمكان ولاحظته من حيث إنه مفهوم من المفاهيم، فإذا اعتبر العقل الإمكان على الوجه الأول فلا تسلسل<sup>١</sup> أصلاً؛ لما عرفت من أن العقل حينئذ لا يقدر على أن يحكم على الإمكان بشيء، ولا أن يعتبر نسبته إلى شيء، وإذا اعتبره على الوجه الثاني، ولاحظ معه أيضاً الماهية، وتعقل نسبة<sup>٢</sup> بينهما، اعتبر وجوب اتصافها به، واعتبار الوجوب على هذا الوجه - أعني: على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والإمكان - لا يفضي إلى اعتبار وجوب آخر بين<sup>٣</sup> هذا الوجوب والماهية، فلا يفضي إلى التسلسل.

نعم، إذا اعتبر العقل الوجوب إصالة، ولاحظه من حيث إنه مفهوم من المفاهيم، ولاحظ معه أيضاً الماهية، وتعقل النسبة<sup>٤</sup> بينهما، لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية، فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات، كما قررنا، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب آخر، ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل، فله أن لا يلاحظ، وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار.

وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في سائر الأمور الاعتبارية؛ فإن اللزوم مثلاً له اعتباران:

أحدهما: من حيث إنه حالة<sup>٥</sup> بين اللازم والملزوم، وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم؛ فإنه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما. الثاني: من حيث إنه مفهوم من المفاهيم.

فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقياسه إلى اللازم والملزوم فلا تسلسل أصلاً، وإن اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفاهيم، فإذا لاحظته العقل ولاحظ أحد المتلازمين، وتعقل نسبة بينهما

١. خ: «يتسلسل».

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «نسبته».

٣. ث: «عن».

٤. ت: «نسبة».

٥. خ: «حال».

اعتبر لزوماً آخر بينهما.

فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضروري للعقل، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقّق هناك لزوم آخر، وإلا انقطع الاعتبار، وانقطعت السلسلة بانقطاعه.

قيل: لو<sup>١</sup> كان اللزوم بين اللزوم وأحد المتلازمين باعتبار العقل، فما لم يعتبره العقل لم يتحقّق، واعتبار العقل ليس بضروري، فيجوز أن لا يتحقّق اللزوم بينهما، فيمكن الانفكاك بينهما، وإذا أمكن انفكاك اللزوم عن أحد<sup>٢</sup> المتلازمين أمكن الانفكاك بينهما، فلا يكون الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً.

و أيضاً: نحن نعلم بالضرورة أنّه إذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحقّقاً، وإن فُرض أن لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن، فليس اللزومات أموراً اعتبارية، بل حقيقة.

و أجب عن الأول: بأننا لا نسلم أنّه إذا لم يكن اللزوم الثاني أمراً متحقّقاً - أي: موجوداً في نفس الأمر - أمكن الانفكاك بين اللزوم الأول وأحد المتلازمين، وإنّما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الأول لازماً في نفس الأمر لأحد المتلازمين، وهو ممنوع؛ فإنّه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الأمر انتفاء الحمل في نفس الأمر، غاية ما في الباب أن مبدأ المحمول - كاللزوم مثلاً - إذا كان متنفياً في نفس الأمر كان المحمول كمفهوم اللازم متنفياً فيها؛ لانتفاء جزئه، ولا يلزم منه أن لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الأمر؛ لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الأمر على الأشياء الموجودة فيها، ألا يرى أنّ مفهوم الأعمى ليس موجوداً خارجياً مع صدق قولنا: «زيد أعمى» في الخارج، وكذلك الأربعة إذا تحقّقت في الدهن كانت متّصفة بالزوجية في نفس الأمر، وإن لم يكن الزوجية متصوّرة<sup>٣</sup> معها.

١. ت: «إن».

٢. ت، ث، خ، ج: - «أحد».

٣. أ، ث، خ، ر، ز: «المتصوّرة».

و عن الثاني: بأنَّ الضروريَّ هناك ليس أنَّ اللزوم بين الأمرين موجود من الموجودات في نفس الأمر، بل كون أحدهما لازماً للآخر في نفس الأمر، وهو لا يستلزم كون اللزوم أمراً متحققاً<sup>١</sup> موجوداً في نفس الأمر؛ لما يتَّاه.

واعلم: أنَّ هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة، فيقال مثلاً: لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالإمكان باعتبار العقل، فما لم يعتبره العقل لم يتحقَّق، واعتبار العقل ليس بضروريٍّ، فيجوز أن لا يتحقَّق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالإمكان، ويلزم إمكان زوال الإمكان عن الممكن.

و أيضاً: نحن نعلم بالضرورة أنَّه إذا كان شيء ممكنًا كان وجوب اتصافه بالإمكان متحققاً، وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف، وإن فُرض أن لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن. و يجاب: بأنَّنا لا نسلم أنَّه إذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالإمكان أمراً متحققاً موجوداً في نفس الأمر يلزم إمكان زوال الإمكان عن الممكن، وإنَّما يلزم ذلك لو لم تكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالإمكان؛ فإنَّه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الأمر انتفاء الحمل في نفس الأمر، والضروريَّ ليس أنَّ وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الأمر، بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالإمكان. وعلى هذا القياس في سائر الأمور الاعتبارية المتسلسلة.

أقول: ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب، فيقال: كل واحد من اللزومات المتسلسلة إلى غير النهاية لازم في نفس الأمر لأحد المتلازمين؛ إذ لو لم يكن لازماً في نفس الأمر جاز انفكاكه عنه<sup>٢</sup>، ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم.

١. ث: «متحققاً».

٢. قوله: إذ لو لم يكن لازماً في نفس الأمر جاز انفكاكه عنه. أقول: من البين أنَّ معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، فإذا لم يكن اللزوم لازماً لأحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنها، فكان ممكن الانفكاك، وإمكان انفكاك اللزوم (ر: الملزوم) يستلزم إمكان انفكاك اللازم؛ إذ على تقدير

و أيضاً: نحن نعلم بالضرورة أنَّ كلَّ لزوم لازم، وإن قُرِض أن لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن، وإذا كان كلَّ لزوم لازماً في نفس الأمر كان متحققاً فيه؛ لأننا نعلم بالضرورة أنَّ ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتَّصف بثبوت شيء له؛ فإنَّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبت له، فإذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الأمر كان المُثبت له ثابتاً في نفس الأمر، وإن كان بحسب الخارج كان المُثبت له موجوداً في الخارج؛ فإنَّ بديهية العقل حاكمة بأنَّ الشيء إذا لم يوجد في الخارج أصلاً لم يتَّصف فيه بثبوت شيء له قطعاً، سواء كان ذلك الشيء وجودياً أو عديمياً.

ومن ثمة<sup>٢</sup> قالوا: صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج، وكذلك البديهية حاكمة بأنَّ الشيء إذا لم يتحقَّق في نفس الأمر لم يثبت له صفة في نفس الأمر، فما لم يتحقَّق اللزوم في نفس الأمر لم يكن لازماً في نفس الأمر.

والحاصل: أنَّ اللزوم كما وقع مبدءاً للمحمول في قضية صادقة في نفس الأمر، كذلك وقع موضوعاً لتلك القضية، وصحة الحمل في نفس الأمر وإن لم يقتضِ ثبوت مبدء المحمول وتحققه في نفس الأمر، لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الأمر، وذلك يكفينا فيه، فيلزم تحقق جميع الملزومات<sup>٣</sup> الغير المتاهية في نفس الأمر، فيكون التسلسل في الأمور المتحققة في

انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازماً، ومع وضوح ذلك تصدَّى بعض الناظرين لمنع قوله: «لو لم يكن لازماً جاز انفكاكه عنه» قائلًا: إنما يتأتَّى ذلك لو كان اللزوم موجوداً في نفس الأمر ولم يكن لازماً، أما إذا لم يكن لازماً حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك، كما أنَّ الراد حال عدمه لم يكن لازماً للسطح، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه. هذا لفظه، وهو مما يجب أن يرقم بأقلام الأنهام على ألواح الأرواح (الدواني).

١. ت: ج: «فإن».

٢. ت: «ثم».

٣. ت: «اللزومات». قوله: فيلزم تحقق جميع الملزومات. أقول: قد أسلفنا في مواضع ما يفني بدفع ذلك، ولا بأس أن نعيد هاهنا بعضه. فنقول: تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجود ما ينتزع هي منه، وليست موجودة فيها بصور متغايرة. والوجود الذي هو مفتضى صدق القضية (ر، ذ: - القضية) الموجبة

نفس الأمر، لا في الأمور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

(و حكم الذهن على الممكن بالإمكان يجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل، لأن  
الإمكان عقلي).<sup>١</sup>

أعم من الثاني والأول؛ فإن الموجبة إن كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج، أعم من أن يكون بصورة تخصه كوجود الجسم، أو لا، كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله؛ فإن هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة، كما إذا كان أحد قسيمي المتصل حاراً والآخر بارداً، فيصدق الإيجاب الخارجي عليه. و أيضاً: من البين أن أجزاء المتصل ليست معدومة صفة، بل لها نحو من الوجود، إلا أنه ليس (ص: + لها) وجوداً منفرداً عن الكل، بل هي موجودة بوجوده، وإن كانت القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن بأحد الأنحاء، و كما أن خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصاً من الوجود - كصدق الحكم بالتحيز؛ فإنه (ص: حيث) يقتضي الوجود المستقل و صدق الحكم على الجوهر بخواصه نحواً بخصوصه؛ فإنه يقتضي نحو الوجود الخاص به، و الحكم على العرض بخواصه؛ فإنه يقتضي نحو الوجود الخاص به - كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود، و هذا كما أن المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل، و الممكنة بالإمكان، و الدائمة بالدوام. و نقول أيضاً: لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم و اللازم؛ بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل، و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين دون الآخر، كلزوم الانقطاع للجسم؛ فإن معناه أنه يمتنع وجود الجسم (ض، ز: وجوده) بدون كونه بحيث يمكن أن يتزع منه الانقطاع للجسم، فالانقطاع - لكونه (ض، ز: بحسب كونه) صحيح الانتزاع - لازم لوجوده. و قد يكون بحسب حيثة صحة الانتزاع من كلا الطرفين، و من هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم؛ فإن مرجعه أن اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه إلا و هو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم للزوم ذهنياً و هكذا، فيكفي في صحة صدقه هذا النحو من الوجود، أعني: صحة انتزاعه من موجود (ض: الوجود)، كما أن القضية الممكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع. هذا، و يمكن أن يمنع كون قوله: اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي (ز: يستدعي) وجود الموضوع، و ذلك لأن اللزوم هو امتناع الانفكاك، فهو سالبة في المعنى، و لكن هذا جواب جدلي، و العمدة في الجواب ما سبق آنفاً و سالفاً (الدواني).

١. س، ش: «و حكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل».

جواب عن استدلال من يقول بأن الإمكان موجود في الخارج، تقريره: أن حكم الذهن على الممكن بالإمكان إن لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً، و كان الذهن قد حكم بالإمكان على ما ليس بممكن، و إن كان مطابقاً للخارج كان الإمكان موجوداً فيه.

و تقرير الجواب: أن الإمكان أمر عقلي، و قد مرَّ أن صحة الحكم بالأمور العقلية باعتبار<sup>١</sup> مطابقتها لما في نفس الأمر، و هو أعمّ ممّا في الخارج و ممّا في العقل، فقد يكون صحة الحكم بمطابقتها لما في العقل، و الحكم بالإمكان من هذا القيل.

أقول: فيه ما مرَّ من الإشكال، و هو أن ما في نفس الأمر<sup>٢</sup> يجب أن يكون مغايراً لما في العقل. و يمكن الجواب عن الاستدلال: باختيار كون الحكم بالإمكان مطابقاً للخارج، و منع<sup>٣</sup> لزوم كون الإمكان موجوداً في الخارج، لما مرَّ مراراً من أن انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي، لكن المصنّف لم يلتفت إليه؛ لكونه جديلاً غير مطابق للواقع، لما مرَّ من أن الحكم بإمكان الإنسان صحيح، و لو لم يكن للإنسان وجود في الخارج، فلو كان هذا الحكم مطابقاً للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه.

و كان الأنسب<sup>٤</sup> إيراد هذا الكلام بعد قوله: و لو كان الإمكان ثبوياً لزم سبق كلّ ممكن على إمكانه، مقروناً بقوله: و الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته.

١. ج: - «باعتبار».

٢. قوله: و هو أن ما في نفس الأمر. أقول: إن أراد مطلق المغايرة فمسلّم، و هي متحققة هاهنا بحسب الاعتبار، و إن أراد المغايرة بالذات فممنوع، و قد فصلنا الكلام فيه فيما سلف (ر، ذ: + سبق) (الدواني).

٣. خ: «نمنع».

٤. قوله: و كان الأنسب. أقول: هذا بناء على توجيهه - و هو أنه جواب عن الاستدلال على وجود الإمكان - ظاهر. و الظاهر أن المصنّف قصد تحقيق أن الانصاف بالإمكان بحسب العقل، فينته بكونه أمراً عقلياً، أي: من الصفات التي يعرض الأشياء في العقل، و هي المعقولات الثانية، و جيتلّ بتلّام أجزاء الكلام؛ فإن السوابق و اللواحق أحكام الممكن لا الإمكان، و لا يتوجّه عليه ما ذكره (الدواني).

١) (و الحكم بحاجة الممكن ضروري) أي: أولي يجزم العقل به بمجرد تصوّر طرفيه و النسبة.

(و خفاء التصديق لخفاء التصوّر غير قادح). جواب<sup>٢</sup> دخل مقدّر، تقريره: أنا لو عرّضنا هذه<sup>٣</sup> القضية على العقل وجدناها أخفى من قولنا: الواحد نصف الإثنين، و الأوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور و الخفاء.

و تقرير الجواب: أنّ الأولي قد يكون خفياً<sup>٤</sup> لخفاء<sup>٥</sup> في تصوّرات أطرافه، إمّا لكونها كسياً، و إمّا لقلة الأسباب المقضية لالتفات العقل إليها، و ما نحن فيه من هذا القيل؛ لما عرفت من أنّ استواء نسبة طرفي الممكن<sup>٦</sup> إليه ليس بديهياً يتعلّق بمجرد تقسيم المتصوّر إلى الواجب و الممكن

١. ش: + و القديم لا يجوز عليه العدم؛ لوجوبه بالذات، أو لاستاده إليه.

٢. ج: «هذا جواب».

٣. ج: «هذا».

٤. قوله: و تقرير الجواب أنّ الأولي قد يكون خفياً. أقول: قد اشتهر (ر: + فيما) بينهم أنّ اختلاف الأوليات جلاء و خفاء إمّا هو لاختلاف (ر، ذ: لاختلافات) تصورات أطرافها، كما يشعر به عبارة المتن، و على ذلك بنى الشارح الجواب. و لك أن تمنعه؛ لجواز اختلافها في أنفها بالنظر إلى الأذهان، بل بحسب الأوقات بالقياس إلى شخص واحد. كيف لا، و بعض الأشخاص يدرك التفرقة بين النظم و غيره بحسب فطرته، و بعضهم لا يفرق بينهما أصلاً، و كذا في الألحان المتظمة و المتافرة (الدواني).

٥. ث: - «في».

٦. قوله: لما عرفت من أنّ استواء نسبة طرفي الممكن. أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره إمّا يدلّ على أنّ التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهياً، و ليس ذلك من كية تصوّر الأطراف في شيء، بل ربما كان تصور مفهوم يتساوى نسبة الطرفين إليه بديهياً. فحاصل كلامه أنّ الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة الطرفين إليه بديهي، و لا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن؛ فإنّه قضية أخرى، كما تفرّز (ض: فزّره) أنّ الأحكام تختلف باختلاف العنوان، بل نقول بظهور بآدنى التفات أنّ فيما ذكره اعترافاً بكسبية هذا الحكم. كيف لا، و كلّ حكم نظري إذا تصوّر موضوعه بوجه الأوسط الذي ثبوت الأكبر له بديهي؛ فإنّه لا يحتاج إلى النظر بهذا الاعتبار، فيلزم أن لا يكون نظرياً. مثلاً نقول: الحكم بتركّب



و المستع، بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به بالنظر إلى ذاته، لكن إذا تَصَوَّر الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه إليه نظراً إلى ذاته، و تَصَوَّر مفهوم الاحتياج في ترجيح<sup>١</sup> أحد الطرفين على الآخر إلى مرجح، و نُسِب إليه، جزم العقل بأنه يحتاج<sup>٢</sup> إلى ذلك قطعاً من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن أطرافه، أعني: المحكوم عليه و به و النسبة، بخلاف تصوّرات قولنا: الواحد نصف الإثنين؛ فإنّها بأسرها ضرورية كثيرة<sup>٣</sup> الحُصول في الأذهان، فلذلك يوجد بينهما تفاوت؛ فإنّ العقل إلى مألوفه أميل، و له - متى ورد عليه - أقبل.

و قد أنكر احتياج الممكن إلى المؤثر جماعة، كديمقراطيس<sup>٤</sup> و أتباعه، القائلين بأنّ وجود السماوات بطريق الاتفاق، و لهم شُبّة، منها<sup>٥</sup>: أنّه لو احتاج الممكن إلى المؤثر لأمكن تأثيره فيه؛ إذ لا معنى لكونه محتاجاً إلى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه؛ فإنّ المقصود من إثبات احتياجه في وجوده

الجسم من الهيولى و الصورة بديهي، و خفاؤه لخباء تصوره؛ من حيث إنّه يتعدم بسبب الانفصال انعداماً لا بالكلية، و ليس مؤلفاً من الجواهر الفردة، فإذا تصوّر من هذه الحيثية، و تصوّر التأليف من الهيولى و الصورة، و نسب إليه، جزم العقل بأنه متألف (ر: ذ: يتألف) منهما، من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من أطرافه. و قس عليه جميع المطالب النظرية (الدواني).

١. أ، ت، ذ: خ: «ترجح».

٢. ت، ج: «محتاج».

٣. ج: «كثير».

٤. ديمقراطيس يا دموكريتوس [sutircomeD] (٤٦٠ - ٣٧٠ ق م): هو من الحكماء المعبرين في زمان بهمن بن اسفنديار بن كشتاسب، و هو و بقراط كانا في زمان واحد قبل افلاطون، و له آراء في الفلسفة و خصوصاً في مبادي الكون و الفساد، و كان أرسطوطاليس يزور قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي. و من كلماته: الناس بالاجتهاد في طلب الأدب أحقّ منهم بالاجتهاد في ما سواه من عمارة الأرض و تسمير المال، فإنهم إنما يفوزون من ثمرة المال بخصب المعيشة، و أما ثمرة الأدب فإنهم يتناولون بها - مع خصب المعيشة - الشرف في الدنيا و النجاة في الآخرة. و قال: العلم روح، و العمل بدن. و العلم أصل، و العمل فرع. انظر: الملل و النحل ٢: ١١٢؛ صوان الحكمة للسجستاني: ٢٠٣.

٥. ت: «ههنا».

مثلاً إلى مؤثر أن وجوده إنما يحصل<sup>١</sup> له من تأثيره، لكن تأثير أمر في أمر محال<sup>٢</sup>، وذلك لوجوه:  
الأول: أنه لو انصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية- لكونها وصفاً محتاجاً إلى الموصوف-  
ممكناً<sup>٣</sup> محتاجاً إلى المؤثر، فيتحقق هناك مؤثرية أخرى، وننقل الكلام إليها حتى يتسلسل.  
(و) الجواب: أن<sup>٤</sup> (المؤثرية اعتبار عقلي) يعني: ليس موجوداً في الخارج حتى يكون ممكناً  
محتاجاً إلى المؤثر، ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية؛ لما عرفت من أن انتفاء مبدأ  
المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل، والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى.  
الثاني: أن التأثير<sup>٥</sup> إما حال وجود الأثر<sup>٦</sup>، وهو تحصيل للحاصل، أو حال عدمه، وهو جمع بين  
التقيضين.

(و) الجواب: أن (المؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود) حتى يلزم تحصيل  
الحاصل، (و لا من حيث هو معدوم) حتى يلزم جمع بين التقيضين، بل تأثير المؤثر إنما هو في  
الأثر من حيث هو هو، غير مقيد بشيء من الوجود والعدم، غاية الأمر أن التأثير في زمان وجود  
الأثر، وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل، ولا استحالة فيه، وإنما المحال هو التحصيل لما  
كان حاصلًا قبل هذا التحصيل.

الثالث: أن التأثير إما في الماهية، أو في الوجود، أو في موصفتها به، والكل محال؛ أما في

١. أ، ت، ج: حصل.

٢. أ: فمحال.

٣. خ: + فيكون.

٤. ت: - وإن.

٥. ت: وتأثير المؤثر.

٦. قوله: الثاني أن التأثير إما حال وجود الأثر. أقول: الظاهر أن يقول: إما بشرط وجوده أو عدمه، ليلانم  
ظاهر الجواب المذكور (الدواني).

الماهية؛ فلأنَّ الإنسان مثلاً لو كان<sup>١</sup> إنساناً بتأثير المؤثر لوقع الشك في كونه إنساناً عند وقوع الشك في وجود المؤثر، و التالى ظاهر بطلان.

و أيضاً: فإنَّنا<sup>٢</sup> نعلم قطعاً أنَّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري؛ فإنَّ الإنسان إنسانٌ<sup>٣</sup> و لو قُطِعَ النظر عن جميع ما عداه، مؤثراً كان أو غيره، فلو كان إنسانية الإنسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك. و ما يقال: من أنَّ الإنسان لو كان إنساناً بتأثير المؤثر لم يكن إنساناً عند عدم<sup>٤</sup> المؤثر، و سلب الشيء عن نفسه محال.

فمدفوع: بمنع الاستحالة؛ فإنَّ المعدوم في الخارج مطلوب عن نفسه ما دام معدوماً، فإذا ارتفع

١. قوله: فلأنَّ الإنسان مثلاً لو كان. أقول: فيه نظراً لجواز كون الشيء لازماً يتأتى للشيء بالمعنى الأعم مع أنَّ ثبوته له بتأثير المؤثر، فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك في وجود المؤثر. و يمكن الجواب بأنَّه تفرز عندهم أنَّ العلم اليقيني الكلي بما له سبب، لا يحصل إلا من العلم بسببه، فلو كان بمؤثر لم يتيقن كلياً مع الشك في وجود مؤثره، و قد سبق منا (ض، ر، ز: - منا) في تلك المقدمة كلام. فالمراد بالشك ما يقابل اليقين؛ فإنه بهذا المعنى شائع أيضاً (ر، ز: + قد يطلق بهذا المعنى)، و حيثل يتم الملازمة بناء على تلك المقدمة، لكن في بطلان اللازم نظر سيجي (الدواني).

٢. ج: وإنا.

٣. قوله: فإنَّ الإنسان إنسان. أقول: فيه أنه إن أراد أنا (ز: - إنا) نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر، بل إنما يلزم منه عدم الوساطة في التصديق، و إن أراد أنا نجزم بأنَّه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاعتبار، يرجع إلى ما نقله متصلاً به، و يعترض (ز: بعرض) عليه. و الجواب باختيار الأول كما هو ظاهر العبارة و إثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفاً (الدواني).

٤. ذ، ر، ز: + وتأثير.

٥. قوله: فمدفوع بمنع الاستحالة. أقول: لما كان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه (ض: في نفسه)، فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه. فإن كان انتفاؤه واقعاً صدقت السالبة المطلقة، أو ممكناً غير واقع صدقت الممكنة فقط، و إن كان مستحيلاً لم يصدق أصلاً. و هذا مما لا خفاء فيه. و لا خفاء أيضاً في أنه يقدح في بطلان التالى في التقرير الأول أيضاً؛ لأنه لما علم كونه على تقدير الانتفاء

المؤثر في وقتٍ أو دائماً ارتفع الإنسانية كذلك، فيصدق قولنا: ليس الإنسان إنساناً، و يكون صدق السالبة الخارجية لعدم<sup>١</sup> الموضوع في الخارج.

و أما في الوجود و الموصوفية فقد مرَّ أنَّهما أمران عديان<sup>٢</sup>، فلا يصلح أن أثرًا للموجد<sup>٣</sup>.  
(و) الجواب: أنَّ (تأثير<sup>٤</sup> المؤثر<sup>٥</sup> في الماهية) و معنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة<sup>٦</sup>، لا أن

ملوباً عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزماً لاحتمال ذلك السلب، و هذا ممَّا (ز: ما) سبق به الوعد (الدواني).

١. ج: «عدم».

٢. نسخة بدل خ: «معدومان».

٣. ث: «الموجود». ت: «للمؤثر».

٤. س، ش: «تأثير».

٥. س، ش: - «المؤثر».

٦. قوله: و معنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة. أقول: هكذا وجهه الشارحون، و الظاهر أنَّ مقصود المصنّف أن يجعل متعلّق أولاً (ز: ابتداء) بنفس الماهية، لا بكونها هي و لا بكونها موجودة، ثمّ العقل يتزعّج منه كونها هي و كونها موجودة، كما هو مذهب الإشراقيين. و تحقيق ذلك: أنّه فرق بين جعل الشيء شيئاً و بين جعل الشيء، و الماهية ليست مجمولة إياها، بل مجمولة في ذاتها بمعنى أنَّ نفسها تابع للجاعل، و إن صحَّ أن يقال أيضاً وجودها تابع له، كما أنَّ عند من يجعل أثر الفاعل هو الانصاف بالوجود يصحَّ أن يقال: جعلها الفاعل متصفاً بالانصاف بالوجود أو متصفاً بالانصاف بذلك الانصاف، فكما أنَّ الأثر الأولي عنده هو الانصاف - لا بمعنى أنّه جعله شيئاً، بل جعله في نفسه - و الانصافات الأخر مترتبة عليه، كذلك الأثر الأول عندهم هو الماهية - لا بمعنى جعلها إياها أو غيرها، بل جعلها في نفسها - و صحة انتزاع الانصاف مطلقاً يترتب (ر، ز، ذ: مترتب) عليه. و قولهم: العقل يحكم بأنّه جعلها موجودة لا يدلُّ على أن ليس الماهية بنفسها أثر الفاعل، كما أنَّ العقل يحكم بأنّه جعلها متصفة بالوجود أو متصفة بذلك الانصاف، و لا يدلُّ ذلك على أنَّ الانصاف بالوجود ليس أثراً له. و قولهم: العقل يحكم بأنّه لم يجعلها إياها - على ما فيه من الكلام كما سبق - إنّما يدلُّ على نفي الجعل الثاني، أعني: جعلها إياها، لا على نفي جعلها في نفسها، و الفرق بين الجعلين ممَّا لا ينبغي أن يخفى على من له بصيرة. و إن شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام، و هو: أنَّ التأثير قد يكون

يجعل إياها تلك الماهية؛ فإنه محالٌ غير معقول أصلاً؛ إذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها ليتصور  
توسط جعل بينهما، فيكون إحداهما مجعولة و الأخرى مجعولاً إليها.

و هذا معنى قول الحكماء: إن الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل، على ما يحكى عن  
أبي علي أنه سُئل عن هذه المسألة، و قد كان يأكل المشمش<sup>١</sup>، فقال: الجاعل لم يجعل المشمش  
مشمشاً، بل المشمش موجوداً.

و قد يوجد في بعض النسخ هاهنا قوله: (و يلحقه وجوب لاحق) و قد سبق هذا في المتن

اختراعياً، أعني: بإفاضة الأثر على قابل، كالصور (ر، ذ: كالصورة) و الأعراض على المادة القابلة لها، و  
من هذا القيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجياً و بالعكس، و هذا التأثير بخصوصه يستدعي  
مجمولاً و مجعولاً إليه، و قد يكون إبداعياً، أعني: إيجاد الأيس عن (ر، ز، ذ: من) الليس المطلق، و (ر،  
ذ: + ذلك) لا يقتضي مجعولاً و لا مجعولاً إليه، بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن  
عن قابل متعلق بذات الشيء فقط، و هذا هو التأثير الحقيقي في الشيء، و الأول هو بالحقيقة تأثير في  
بعض أوصافه، أعني: كونه شيئاً آخر هو الموجود أو غيره فآثره بالذات هو ذلك الاتصاف. و لما كان  
المتعارف هو التأثير الأول و كان في تصور هذا التأثير نوع غموض، لم يفهمه كثيرون، و قصروا التأثير  
على المعنى الثاني، و لم يعلموا أنَّ ما يفيد الفاعل شيئاً يجب أن يكون له هوية حتى يمكن أن يفيد  
شيئاً. و لا يخفى عليك أنَّ ما ذكرنا ظاهر عبارة المصنف من غير تكلف (الدواني).

١. قوله: و قد كان يأكل المشمش فقال الجاعل. أقول: قد علمت أنه لا يلزم من عدم جعل المشمش  
مشمشاً عدم جعل المشمش، و قال الله تعالى: هو جعل الظلمات و النور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون،  
(الأنعام: ١)، و لعله نفى الجعل الأول، و عبّر عن الجعل الثاني بلازمه، لا أنه لم يفرق بين الجعلين،  
فتأمل. ثم أقول: لما كان المعدوم ملوياً عن نفسه، و ثبوت الشيء لنفسه فرع وجوده (ر، ذ: - ثبوت  
الشيء لنفسه فرع وجوده) كما فزره الشارح قبل (ر، ز، ذ: قيل) هذا، فالجاعل جعل المشمش مشمشاً؛  
إذ (ض: و) لو لم يوجد لم يكن مشمشاً، فماده أنه لم يتعلق الجعل به بالذات، لكونه مستغياً عن تأثير  
جديد، أي: بعد وجوده، و من يقول بأن أثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة أيضاً مستغن  
عن التأثير الجديد، أي: بعد التأثير في الماهية، و إن كان مجعولاً على أنها لازم لما هو المجعول أولاً و  
بالذات، كما في كونه هو عندكم (الدواني).

بعبارة أخرى، وهي قوله: وعند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير، وقد شرحناه هناك، فلا نعيده.

ومنها: أنه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر لاحتاج إليه في عدمه أيضاً؛ لاستواء نسبتها إليه، لكنّ العدم<sup>١</sup> لا يصلح أثراً لشيء.

والجواب: أنا لا نسلم أنّ العدم<sup>٢</sup> لا يصلح أثراً لشيء، كيف (وعدم الممكن مستند<sup>٣</sup> إلى عدم علته<sup>٤</sup>).

لا يقال: لو جاز استناد العدم إلى العدم كما ذكرتم، لجاز استناد الوجود أيضاً إلى العدم، وأنه ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر في العالم، فيسدّ باب إثبات الصانع. وأيضاً: عدم المعلول عند عدم العلة ضروري، وأما أنّ عدمه معلّل بعدمها أو بأمر ملازم لعدمها، فذلك غير معلوم، ودعوى الضرورة غير مسموعة، بل لا يدّ من دليل على ذلك.

لأنّا نقول: هذا الكلام على السند الأخصّ، مع أنّا نجيب عن الأول: بأنّ الضرورة تحكم بجواز استناد العدم إلى العدم، وامتناع استناد الوجود إلى العدم.

وعن الثاني: بأنه قد سبق أنّ العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء، كقولك: وُجِدَ حركة اليد، فَوُجِدَ حركة المفتاح، كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء، كقولك: عُدِمَ حركة اليد، فَعُدِمَ حركة المفتاح، أعني: عدم حركته المستندة إلى حركتها، فكما أنّ استناد وجوده إلى وجودها بديهي، كذلك استناد عدمه إلى عدمها، فلو جاز أن يقال: عدمه مستند إلى أمر ملازم لعدمها، لجاز أن يقال وجوده مستند إلى أمر ملازم لوجودها، وهذا باطل بديهية، فدعوى الضرورة هناك كافية، ومنعها مكابرة، خصوصاً إذا كان العدمان

١. خ: + «نفي محض».

٢. خ: + «نفي محض».

٣. س، ش: «يستند».

٤. س، ش: + «على ما مر».

حادثين<sup>١</sup>.

(و الممكن الباقي مفتقر<sup>٢</sup> إلى المؤثر، لوجود علته) أي: علة الافتقار و هو الإمكان. اختلفوا في أن الممكن الباقي هل يفتر إلى المؤثر حال بقائه أم لا؟ فذهب من قال علة الافتقار هي الإمكان وحده إلى أن الممكن الباقي يحتاج إلى المؤثر حال بقائه؛ لأن علة الحاجة - أعني: الإمكان - لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها، فهي موجودة حال البقاء، فيوجد<sup>٣</sup> معلولها أيضاً، أعني: الحاجة.

و من قال علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث وحده أو مع الإمكان، أو قال العلة هو<sup>٤</sup> الإمكان بشرط الحدوث، يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثر؛ إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة.

و قد التزم جماعة منهم، و تمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء، و قالوا: إن العالم يحتاج إلى الصانع في أن يخرج من العدم إلى الوجود، و بعد أن خرج إليه لم يبق له حاجة إليه، حتى لو جاز العدم على الصانع - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضرَّ العالم، و لما كان هذا أمراً شنيعاً. قال بعضهم: إن الأعراض غير باقية، بل هي منجدة دائماً، إنما بتعاقب الأمثال، و إنما بتوارد الوجود على ما عديم بعينه، فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً، و أمّا الجواهر - أعني: الأجسام - و ما يتركب<sup>٥</sup> هي منها - أعني: الجواهر الفردة - فيستحيل خلؤها عن الأكوان المتجدة

١. قوله: خصوصاً إذا كان العدمان حادثين. أقول: فإن الاستاد هناك أظهر؛ إذ لا يخفى على مميّز أن

انظلام البيت لانطفاء السراج (الدواني).

٢. ث: «يفتر».

٣. خ: «فوجد».

٤. خ، ج: «هي».

٥. خ: «تركّب».

المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً<sup>١</sup>.

(و المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث). جواب دخل مقدّر، تقريره: لو افتقر الممكن الباقي في<sup>٢</sup> حال بقائه إلى المؤثر لزم إمكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي، لكنّه محال؛ لأنّ المؤثر إن أفاد نفس الوجود الذي كان حاصلًا قبل يلزم<sup>٣</sup> تحصيل الحاصل، وإن أفاد أمراً آخر متجدداً لم يكن التأثير في الباقي، بل في المتجدد.

و تقرير الجواب: أنّ المؤثر<sup>٤</sup> يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء، فتأثير المؤثر في الممكن الباقي، و ذلك بأن جعله<sup>٥</sup> متصفاً بالبقاء.

و التقييد بقولنا: «بهذا البقاء» إشارة إلى أنّ إفادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلاً لما كان حاصلًا قبل، بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل، و قد عرفت أنّه ليس بمحال.

١. قوله: فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً. أقول: أي: في تلك اللوازم، فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى (الدواني).

٢. ت: - وفيه.

٣. ث، ت، خ: «لزم».

٤. قوله: و تقرير الجواب أنّ المؤثر. أقول: فيه أنّ ظاهره اختيار الشقّ الثاني؛ فإنّ البقاء أمر متجدد، و لم يتعزّض لدفع لزوم محذور هذا الشقّ الذي هو عدم كون التأثير في الثاني، بل دفع محذور الشقّ الأوّل و هو تحصيل الحاصل. و تحرير الجواب على الوجه الظاهر أنّ نختار الشقّ الأوّل، و يقال: المحال إنّما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستأنف، لا بالتحصيل المستمر المتعلق بأثر مستمر، فالفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلًا بنفس التحصيل الذي كان حاصلًا، فكما أنّ الأثر واحد فكذا التحصيل؛ إذ المعنى منه هو الاستيعاب لا غير، أو نختار الشقّ الثاني و نمنع (ز: بمنع) لزوم عدم التأثير في الباقي (ز: الثاني)، و إنّما يلزم لو لم يكن ذلك المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه؛ إذ حينئذ يكون التأثير في الباقي (ز: الثاني)، بل لا معنى للتأثير في الثاني (ض: الباقي) إلا ذاك (ز: - إلا ذاك) (الدواني).

٥. ت: «يجعله».



و لئرد توضيحاً لهذا المقام ؛ فإنه مما اشبه على كثير من الأقوام، فنقول: إن انصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته؛ لاستواء نسبة ذاته إلى طرفي وجوده و عدمه، كذلك انصافه به في الزمان الثاني و ما بعده من الأزمنة ليس مقتضى ذاته؛ لأن استواء نسبه إلى

١. قوله: و لئرد توضيحاً لهذا المقام. أقول: قد أورد بعض القوم هاهنا سؤالاً، (ر، ذ: + و) تقريره أن الذي ثبت (ض: + به) هو أن الممكن في حال البقاء يفتر إلى العلة المرجحة لوجوده على عدمه، إلا أن تلك العلة لا يجب أن تكون موجودة في زمان وجوده؛ لجواز أن تكون حال بقائه معللاً (ر: معللة) بعلّة كانت موجودة قبل ذلك، فتكون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضاءها و عدمها، إما بذاتها و إما بأن تعطيه قوة يبقى بها. و أجاب عنه بأنه لا معنى لإيجاب العلة المعلول إلا وجود المعلول بها، فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد إلا في ثاني الحال فاتصافها بالمؤثرية إما في حال وجودها أو في (ز: - في) حال عدمها. و الثاني باطل؛ لاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود بداهة، و على الأول تأثيرها إما حال وجود المعلول أو حال عدمه أو لا فيهما، و على الثالث يلزم الوساطة، و على الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول و عدمه؛ لأن التأثير لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه، فتعين الأول، فلم يجوز أن يكون الشيء موجباً لوجود المعلول بعد انقضائه. و أما حديث إعطاء القوة فتوهم فاسد؛ لأن تلك القوة أمر ممكن، فيفتر إلى مرجح، و الكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام في أصل الماهية. أقول: للسائل أن يقول: لا نسلم أن معنى الإيجاب ما ذكرتم، بل هو كون وجود (ر، ذ: - وجود) الشيء مستتباً لوجود آخر، و هو أمر مغاير لوجود العلة و المعلول. سلمناه، لكن قوله: فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد إلا في ثاني الحال، مغلط؛ لأن الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته، و لا يلزم منه تأثير الشيء فيما لا يوجد إلا بعد انقضائه، بل فيما يوجد حال وجوده و انقضائه معاً، و حينئذ فنختار أن اتصافها بالمؤثرية حال عدمه (ر، ز: ذ: عدمها). قوله: و الثاني باطل لاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الوجود بداهة، قلنا: الكلام في أنه لم لا يجوز أن يكون المعلول حال البقاء معللاً بعلّة كانت موجودة قبل ذلك، فاستحالة تأثير الموجود (ر، ذ: الوجود) الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود أول المسألة و عين النزاع، و دعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع، على أنه حينئذ يلغو المقدمات و الترددات. أو نختار (ر، ذ: نقول) أن اتصافها حال وجودها (ض: وجوده) (الدواني).

طرفي وجوده وعدمه أمر لازم<sup>١</sup> في حد ذاته، فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني و ما بعده، فكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند إلى المؤثر، كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة، والأول هو اتصافه بأصل الوجود، والثاني هو اتصافه بالبقاء، فهو في وجوده ابتداءً وفي بقائه محتاج<sup>٢</sup> إلى المؤثر الذي يفيد الوجود و يديمه له، و حاجته إليه في حال بقائه كحاجته إليه في ابتدائه، فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن<sup>٣</sup> العالم في آن لم يبق موجودٌ. و يعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس؛ فإنه كلما حُجب عنها زال ضوءه.

و ما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهذوم بأن الكلام في العلة الموجدة، و ليس البناء موجدًا للبناء في الحقيقة، إنما هو بحركة يده مثلاً علة لحركات الآلات من الأخشاب و اللبانات، و تلك الحركات عللٌ مُعدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات، و تلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء، فلا يضرها عدم شيء منها.

(و لهذا<sup>٤</sup>) أي: و لأن الممكن الباقي مفتقراً<sup>٥</sup> إلى المؤثر في بقائه، (جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب)؛ لأنه ممكن باق، فيحتاج إلى المؤثر في بقائه، غاية الأمر أنه ليس له حالٌ حدوثٍ كما للحدث الباقي، فلا يحتاج إلا في البقاء، بخلاف الحادث الباقي؛ فإنه يحتاج إلى المؤثر في الحدوث أيضاً، (لو أمكن) أي: لو أمكن مؤثر قديم<sup>٦</sup> موجب بالذات على ما يدعيه

١. ت، خ، ج: + «له».

٢. ث: «يحتاج».

٣. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «على».

٤. س: «ولهذا».

٥. ج: «مفتقر».

٦. قوله: أي لو أمكن مؤثر قديم. أقول: القرينة على إرادة القديم أن استناد القديم لا يمكن إلا إلى القديم، و لا يتوجه على هذا ما أورده السيد الشريف قدس سره على الشرح القديم من أن هذا التعليق إنما يظهر فائدته إذا فرض الكلام في الصانع تعالى، بأن يقال: يجوز استناد القديم الممكن إلى الله

الفلاسفة، لم يتمتع استناد الأثر القديم إليه، بل وجب أن يكون معلوله الأول و سائر ما يصدر عنه بالذات أو بالوسائط القديمة قديماً، وإلا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً<sup>١</sup> بلا مرجح، حيث لم يوجد في الأزل، ووجد فيما لا يزال، مع استواء الحالين، نظراً إلى تمام القلة.

أو: لو أمكن القديم الممكن، و كأنه أنسب بما<sup>٢</sup> سيأتي من أن كل ممكن حادث.

فإن قيل: صفات الباري تعالى - على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين - موجودات قديمة، فيمتع استادها إليه بطريق الاختيار، و يتعين الإيجاب.

قلنا: على رأي المصنف صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته، كما هو رأي الحكماء و المعتزلة.

(و لا يمكن استناده إلى المختار) يعني: إنما قبلنا المؤثر بالموجب<sup>٣</sup>؛ لأنه لا يمكن استناده إلى المختار؛ لأن فعل المختار مسبق بالقصد<sup>٤</sup>، و القصد إلى الإيجاد متقدم عليه<sup>٥</sup>، مقارن لعدم ما قصد إيجاده؛ لأن القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع بديهة.

و ردُّ بأنَّ تقدُّم القصد على الإيجاد كتقدُّم الإيجاد على الموجود<sup>٦</sup> في أنهما بحسب الذات،

تعالى لو أمكن كونه موجباً، و غرضه أن النزاع إنما هو في كونه تعالى موجباً لا في إمكان المؤثر الموجب؛ فإنَّ ذلك متفق عليه، فلا فائدة في هذا التقييد (الدواني).

١. ج: «ترجيحاً».

٢. أ، ث: ج: - أو كأنه أنسب بما.

٣. قوله: يعني إنما قبلنا المؤثر بالموجب. أقول: أشار بهذا التفسير إلى أنه ليس متفرعاً على ذلك الأصل؛ فإن افتقار الممكن الباقي إلى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم أصلاً، و أن استناد القديم الممكن إلى المؤثر هو الذي يستند إلى ذلك الأصل، و التقييد بالموجب لأمر آخر. و على هذا فقوله: و لا يمكن استاده إلى المختار، عطف على قوله: و لهذا جاز، لا على جاز فقط (الدواني).

٤. ث: + أو الاختيار.

٥. ث: «يتقدم علته».

٦. ت، خ، ج: «الوجود».

فيجوز مقارنتهما للوجود<sup>١</sup> زماناً؛ لأنَّ المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجودٍ حاصلٍ قبل، بل نقول: إذا كان القصد كافياً في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زماناً، وإذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدّم عليه زماناً، كقصّنا إلى أفعالنا.

و منع الإمام الرازي استاده إلى الموجب أيضاً، متمكناً بأنَّ تأثيره في القديم إما حال بقاءه، فيلزم<sup>٢</sup> إيجاد الموجود، وإما حال عدمه أو حدوثه، وعلى التقديرين يلزم كونه حادثاً، وقد فرضناه قديماً، هذا خلف. وقد عرفت جوابه.

(و لا قديم) أي: لا بالذات و لا بالزمان (سوى الله تعالى؛ لما سيأتي<sup>٣</sup>). القِدَم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى؛ لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب، و ما وقع في عبارة بعضهم من أنَّ صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات، فمعناه: بذات الواجب، بمعنى أنَّها لا يفتقر إلى غير الذات، و أمّا القديم<sup>٤</sup> الزماني فيوصف به ذاته تعالى إتفاقاً من الحكماء و أهل الملة، و صفاته أيضاً عند الأشاعرة و من يحذو حذوهم؛ فإنَّهم أجمعوا على أنَّ لله سبحانه و تعالى صفاتٍ موجودةً قديمةً قائمةً بذاته تعالى.

و أمّا المعتزلة<sup>٥</sup> فقد بالغوا في التوحيد، فنَقَّوا القِدَم الزماني أيضاً عمّا سوى ذات الله تعالى، و لم

١. ث: «الموجود».

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «و يلزم».

٣. ج، س: «لما يأتي». ش: «كما يأتي». قول المصنف: لما سيأتي. أقول: قال الشارح في الحاشية: هذا وعدٌ بلا وفاء؛ لأنَّ ما بيّنه في موضعه هو أنَّ الأجسام كلّها حادثّة، و لا يلزم منه حدوث كلّ الممكنات. أقول: ما ذكره متجه، إلا أن يتكلّف بحمل كلام المصنف على أنَّه لا قديم سواء تعالى ثابت يقيناً؛ لما سيأتي من حدوث الأجسام و النفوس، و أنَّ أدلة وجود العقل مدخولة. و حينئذٍ فيرجّح قوله فيما بعد: «و لا يفتقر الحادث إلى مدة و مادة، و إلا لزم التسلسل»، بأنَّ المدة و المادة حادثتان؛ لدلالة برهان حدوث الأجسام على حدوثهما، و لا يستعان فيه بأنَّ كلّ ما سوى الله تعالى حادث (الدواني).

٤. ز، خ، ج: «القديم».

٥. انظر: شرح المقاصد ٢: ٩.

يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال أثبتوا الله تعالى أحوالاً أربعة، هي: العالمية والقادرية والحية والموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات، وزاد أبوهاشم حالة خامسة، هي علة<sup>١</sup> للأربعة، مميزة للذات، هي: الإلهية، فلزمهم القول بتعدد القدماء.

و هذا تفصيل ما قال الإمام في المَحْضَل<sup>٢</sup>: إِنَّ المَعْتَزِلَةَ بالغوا في إنكار<sup>٣</sup> ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى؛ لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، فالثابت في الأزل على هذا القول أمور<sup>٤</sup> قديمة، ولا معنى لتقديم إلا ذلك<sup>٥</sup>.

و اعترض عليه المصنّف بأنهم يفرّقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة، بل ثابتة، فلا تدخل فيما ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أول لوجوده، إلا أن يغير التفسير ويقول: القديم ما لا أول لثبوته.

و كأن في قوله: ولا معنى لتقديم إلا ذلك، دفعاً لهذا الاعتراض، أي: لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين قولنا: لا أول لوجوده، وبين قولنا: لا أول لثبوته، حتّى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت.

قالوا<sup>٦</sup>: إثبات القدماء كفر، والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلاثاً قديمة سمّوها أقانيم، هي: العلم والوجود والحياة، فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى صفات سبعة أو أكثر؟

١. ج: «العله».

٢. انظر: المحصل: ٢١١.

٣. ث: «ارتكاب».

٤. ث: «متعددة».

٥. قوله: ولا معنى لتقديم إلا ذلك. أقول: ويؤيده قوله: «و المعتزلة وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى» (الدواني).

٦. انظر: شرح المواقف ٨: ٤٨.

و الجواب: أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوا ذوات لا صفات، وإن تحاشوا عن التسمية بالذوات و سموها صفات؛ فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح، و المتنقل بالانتقال<sup>١</sup> لا يكون إلا ذاتاً، و إثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر، دون إثبات الصفات القديمة في ذات واحدة. و أيضاً: إنما كفرهم الله تعالى بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾<sup>٢</sup> لإبباتهم آلهة ثلاثة، كما يدل عليه قوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾<sup>٣</sup>، و أما غير ذات الله تعالى و صفاته فلا يوصف بالقديم يا جماع المتكلمين؛ لأن ما سوى الله تعالى و صفاته مخلوق، و كل مخلوق حادث عندهم.

و أما الحكماء فقالوا بقديم العقول و النفوس السماوية و الأجسام<sup>٤</sup> الفلكية بذواتها و صفاتها من الصور و الشكل و أصل الحركة و الوضع، بمعنى أنها متحركة حركة متصلة من الأزل إلى الأبد، إلا أن كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبقة بأخرى، فتكون حادثة، و كذا الوضع و الأجسام العنصرية بهيولها.

١. قوله: و المتنقل بالانتقال. أقول: فيه نظر؛ لأن ذلك و إن كان حقاً بناء على عدم جواز انتقال الصفات، لكنهم ربما يجوزونه، فلا يتوجه تكفيرهم (ر، ز، ذ: فلا يكفرهم). ألا ترى أن المجسمة لم يمكنهم لا يكفرون على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية، مع بداهة الاستلزام. و تحقيق الجواب: أنهم أثبتوا خواص الذوات و نفروا كونها ذوات، فلا يجديهم في نفي التكفير، و المجسمة عكسوا، فلبوا خواص الجسم بالأسر و أثبتوا الجسم، فلم يبق لهم من الجسمية إلا الاسم، فكما أن ما ينفيه النصارى بالحقيقة إنما هو لفظ الذات فكذا ما أثبتته المجسمة بالحقيقة إنما هو لفظ الجسم. و توضيحه: أن الجسم و الذات معلومان بإمارات، و التكفير إنما يتعلق بإثبات تلك الأمارات، لا بإطلاق اللفظ. و إن شئت قلت: إنما كفر (ر، ذ: كفروا) النصارى بإبباتهم قديماً مستقلة، و هو كفر سواء سميت ذوات أو لا. و الميلكنفة (المجسمة) لا يكفرون؛ لأنهم لا يشتون له تعالى ما هو مطلوب عنه بحسب المعنى، بل إنما يطلقون الألفاظ، فتدبر (الدواني).

٢. المائدة: ٧٣.

٣. المائدة: ٧٣.

٤. ث: الأجرام.

و أثبت الثنوية من المجوس<sup>١</sup> قديمين هما: النور و الظلمة، قالوا: تولد العالم<sup>٢</sup> من امتزاجهما، و الخرنائيون<sup>٣</sup> منهم أثبتوا قدماء خمسة، إثنان منها حيان فاعلان هما: الباري و النفس، و عنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة، و هي: الأرواح البشرية و السماوية، و واحد منفعل غير حي و هو الهيولي، و اثنان ليا بحين و لا فاعلين و لا منفعلين، و هما: الدهر و الخلا. قالوا: عَشَقَتِ النفس بالهيولي<sup>٤</sup>، لتوقف كمالاتها الحسية و العقلية عليها، فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات.

و ذهب المصنف إلى أنه ليس في الوجود قديم، لا بالذات و لا بالزمان، سوى ذات الله تعالى،

١. هم أصحاب الاثني الأزلين، يزعمون أن النور و الظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، و ذكروا سبب حدوثه. و هؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، و اختلافهما في الجوهر و الطبع و الفعل و الحيز، و المكان و الأجناس و الأبدان و الأرواح. و أما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: الخير من الله و الشر من إبليس أو من أنفسنا. انظر: الملل و النحل ١: ٢٩٠؛ المطالب العالية ٧: ٣١٦؛ موسوعة الفرق الإسلامية: ١٨٥؛ القاموس الإسلامي ١: ٥٤٣.

٢. ث: «الأجسام».

٣. زعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور و الظلمة. الفرقة الثانية الذين قالوا: إن أصل العالم ليس بجسم و هو فريقان: الفريق الأول: الخرنائيون، و هم الذين أثبتوا القدماء خمسة: الباري تعالى و النفس و الهيولي و الدهر و الخلا. و قالوا: الله تعالى تام العلم و الحكمة لا يعرض له سهر و لا غفلة، و يفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس، و هو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة، فإنها تفيض عنها الحياة كفيض النور عن القرص، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، و كان الباري تعالى عالماً بأن النفس تستميل إلى التعلق بالهيولي و تعشقها و تطلب اللذة الحسية و تكره مفارقة الأجسام و تنسى نفسها، و لما كان من شأن الباري الحكمة التامة عمد إلى الهيولي بعد تعلق النفس بها، فركبها ضرورياً من التركيب مثل السماوات و العناصر و تركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، و النفس بقي فيها من الفساد ما لا يمكن إزالته، ثم إن الله تعالى أفاض على النفس عقلاً و إدراكاً، و صار ذلك سبباً لتذكرها بعالمها، و سبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهولاني لم تنفك عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك و عرفت أن لها في علمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم و عرجت بعد المفارقة و بقيت هناك أبد الآباد في غابة البهجة و نهاية السعادة. انظر: الملل و النحل ٢: ٢٢٤ - ٢٣٠.

٤. ث: «إلى الهيولي».

و ادعى أن صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته، كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة.

(و لا يفتقر الحادث إلى المادة والمدة<sup>١</sup>، وإلا لزم التسلل) يعني: لو افتقر كل حادث إلى مادة ومدة لزم التسلل؛ لأنهما أيضاً حادثان؛ إذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى<sup>٢</sup>، فيفتقران أيضاً إلى مادة ومدة آخرين، ونقل الكلام إليهما حتى يتسلل.

لا يقال: معنى افتقار الحادث إلى المدة أن وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه، لا تجتمع معه في الوجود، فلو افتقرت هي إلى مدة أخرى بهذه الصفة وهكذا إلى غير النهاية، لزم وجود حوادث<sup>٣</sup> لا بداية لها، كدورات الأفلاك على رأي الحكيم، لا ترتب أمور موجودة معاً إلى غير النهاية، والمحال هو الثاني دون الأول.

لأننا نقول: الأول أيضاً محال على رأي المصنف وسائر المتكلمين، كما سيجيء في بحث إبطال التسلل.

و ذهب الحكماء إلى أن كل حادث مسبوق بمدة ومادة. أمّا المدة؛ فلأن عدم الحادث متقدّم على وجوده، وهذا التقدّم ليس بالعلية ولا بالطبع؛ لأن وجود الشيء لا يحتاج إلى عدمه، ولا بالشرف؛ لأن عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة إلى وجوده، ولا بالرتبة؛ لأنه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي، فهو بالزمان، فإذا نعدم الحادث في زمان سابق، ثبت أن الحادث مسبوق بالزمان.

و المتكلمون<sup>٤</sup> منعوا الحصر، وأثبتوا قسماً آخر من التقدّم يسمونه تقدّماً بالذات، كما سبق في

١. س، ش: «إلى المدة والمادة».

٢. قوله: إذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى. أقول: سبق أنه لم يثبت ذلك، فالأولى أن يرجّح بما ذكرنا هناك (الدواني).

٣. ث: «وجودات».

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ٢١.

٥. أ: «التقدّم».



المتن، وذكرنا هناك أنَّ هذا القسم مبنى لأبحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين، وذاك منها.  
وجه آخر: وجود الحادث<sup>١</sup> بعد أن لم يكن، له بعدية بالقياس إلى قبلته، ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبلية لا تجتمع مع البعدية، فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات<sup>٢</sup>؛ وذلك لأنَّ معروض القبلة إنَّ عَرَضَ القبلة لا بواسطة شيء آخر فذاك، وإنَّ عَرَضَ القبلة بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات، وهو لا يكون نفس العدم؛ لأنَّ العدم لو اقتضى لذاته القبلة لا يكون بعد، ولا ذات الفاعل، وإلا لم يصبر معاً وبعد، فتعين أن يكون معروض القبلة أمراً مغايراً لهما، وما هو إلا الزمان.

أقول: إنَّ أراد بمعرض القبلة بالذات<sup>٣</sup> ما يكون ذاته مقتضياً للقبلة، فلا نسلم أنَّ القبلة لا بد لها من معروض كذلك، وإنَّ أراد به ما يكون معروضاً لها أولاً وبالذات لا بواسطة أمر آخر، فلا نسلم أنَّه لا يكون نفس العدم. قوله: لأنَّ العدم لو اقتضى لذاته القبلة لا يكون بعد، قلنا: مُسَلَّم، لكنَّ العدم لا يقتضي لذاته القبلة.

وجه ثالث: وهو أنَّ وجود الحادث - بعد أن لم يكن - له قبل، وذلك القبل كمَّ متصل غير قارِّ الذات، فهو الزمان.

أما أنَّه كمٌّ؛ فلاه يقبل الزيادة والنقصان؛ فإنَّ قبل زيد إلى نوح - مثلاً - أطول وأزيد منه إلى

١. ت: «الحادث».

٢. ج: «لا بواسطة شيء آخر».

٣. قوله: إنَّ أراد بمعرض القبلة بالذات. أقول: هذا وارد على هذا الوجه، والحكماء يدعون بداهة إثنية (ر: إثنية، أي: وجود) الزمان، متمسكين بأنَّ جمهور الناس يقتضونه إلى الساعات والأيام وغيرهما (ر، ز: ذ: غيرها)، فوجود الأمر الذي هو معروض القبلة بالذات بديهي عندهم، وإن كانوا ربما حاولوا التنبيه عليه بفرض الحركات المعينة كما هو المشهور، وغرضهم هاهنا إثبات تقدّمه على كلِّ حادث حتى يلزم أزلية (ر، ز: ذ: أزليته)، فلا حاجة لهم إلى إقامة الدليل على أنَّ هاهنا أمراً يقتضي لذاته التقدّم والتأخر، بل على تقدّمه على كلِّ حادث (الدواني).

موسى.

و أما أنه متصل؛ فلاّنه يقبل الانقسام لا إلى حد؛ فإنّ قبل زيد إلى نوح يمكن أن يقسم و يقال: قبل زيد إلى عمرو مثلاً ثمّ إلى بكر، ثمّ إلى نوح، وهكذا يمكن أن يقسم قبل زيد إلى عمرو؛ و يقال: قبل زيد إلى خالد مثلاً ثمّ إلى بشر، ثمّ إلى عمرو.

و أما أنه غير قارّ الذات؛ فلاّناً أجزائه لا تجتمع في الوجود؛ فإنّ كلّ جزء يفرض منه فهو قبلّ بالقياس إلى آخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد.

لا يقال: القبلية إضافة بين القبل و البعد، و كذا البعدية إضافة بينهما، و المضافان يجب اجتماعهما في الوجود.

لأنّا نقول: هما إضافتان عقليتان، يجب أن يوجد معروضاهما معاً في العقل، و لا يجب أن يوجد معروضاهما معاً في الخارج.

فإن قيل: فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد إنّما يكون في الوجود الخارجي، فيلزم أن يكون لكلّ من الجزئين وجود في الخارج، لكن وجود أجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله؛ إذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل.

و أيضاً: يلزم أن يكون ذلك الأمر المتصل الذي يسمّونه الزمان ذا أجزاء غير قابلة للانقسام<sup>١</sup>؛ إذ لو انقسم واحد منها إلى جزئين لكان أحدهما قبل و الآخر بعد؛ لما مرّ من أنّ أجزائه لا تجتمع في الوجود، و كان لكلّ من القبل و البعد وجود في الخارج، فكان جزئين ما فرضناه جزءاً واحداً، هذا خلف.

و هذا- مع أنّه<sup>٢</sup> لا يقولون به- يستلزم تركيب الجسم من أجزاء لا تتجرى؛ لأنّ الزمان و الحركة و المسافة أمور متطابقة، يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها<sup>٣</sup> انتهاء الانقسام في الآخرين،

١. أ، ث: «للاتقسام».

٢. أ: «أنهم».

٣. أ، ث، ت: - «منها».

فيظل الأصل الذي عليه مبنى قواعدهم.

لا يقال: عدم اجتماع الأجزاء في الوجود الخارجي<sup>١</sup> لا يستلزم أن يكون لها وجود خارجي؛ فإن السلب الخارجي لا يقتضي<sup>٢</sup> وجود الموضوع في الخارج، كما يقال: العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج، ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج.

لأننا نقول: عدم اجتماع الأجزاء لشيء<sup>٣</sup> في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات؛ إذ يصدق على جميع أقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط، بل على الجسم الطبيعي أيضاً؛ فإنها لا أجزاء<sup>٤</sup> لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي.

بل الجواب أن ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها، لا جزء لها بالفعل، بل بالفرض، لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها إلى جزئين حكم بأنهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي، على معنى أنهما لو وجدا فيه لم يكونا معاً، بل كان أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم.

١. ث: - «الخارجي».

٢. ث: «لا يستلزم».

٣. ث: - «الشيء».

٤. ث: «لا جزء».

٥. قوله: بل الجواب أن ماهية الزمان. أقول: بل تحقيق الجواب أن الزمان بمعنى الامتداد أمر يرتسم في الخيال من الآن السيل الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدرج، فأجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها، كما أن أجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام، ولا حاجة إلى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع. على أنه مما يتطرق إليه المناقشة بأن الزمان الممتد غير موجود عندهم في الخارج؛ فإنه مقدار الحركة بمعنى القطع، وهو أمر يرتسم في الخيال، فوجود أجزائه فيه أيضاً محال؛ لأن جزء الزمان زمان، فمن يدعى (ر: أذن؛ ز، ذ: ادعى) أن العقل يحكم بأنها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بد له من دلالة؛ إذ تلك الملازمة غير بيّنة، فما يدريك (يدرك) لعلها لو وجدت في الخارج لكانت (ر، ز، ذ: كانت) مجتمعة، بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارة وجودها مستلزم لاجتماع أجزائها لا محالة، فتأمل (الدواني).

و اندفع أيضاً ما قيل: من أن أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية، استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر؛ لأن الأمور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم، وإن كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلاً بماهية عن باقي الأجزاء، فكان أجزاءه منفصلاً بالفعل بعضها عن بعض، فلم يكن الزمان متصلاً واحداً، بل كان مؤلفاً من أمور لا يقبل الانقسام أصلاً؛ لأن كل ما يفرض فيه من الأجزاء لا بد أن يتقدم بعضها على بعض، والفرض أن الأجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة بالماهية، فيفصل بعضها عن بعض بالفعل، فكل ما يمكن أن يفرض جزءاً منه كان منفصلاً عن غيره بالفعل، فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل، فيكون كل واحد من أجزائه غير قابل للانقسام؛ إذ لو قيل شيء منها انقساماً غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل، فلا يكون أجزاءه إلا أموراً غير قابلة للانقسام ولو بالفرض، وحينئذ يلزم تركيب الحركة والمافة أيضاً من أجزاء لا تتجزئ؛ لأن ما ذكره إنما يلزم<sup>١</sup> إذا كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج، ويكون بعضها مقتضياً للتقدم و

١. قوله: لأن ما ذكره إنما يلزم. أقول: فيه نظر؛ لأنه كما أن اتصاف الموجودات الخارجية بالأوصاف لا بد له من علة، كذلك اتصاف الأمور الاعتبارية بأوصافها الواقعية، فحكم العقل بتقدم بعض تلك (ز) - تلك الأجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره إن كان فرضاً كاذباً فلا تقدم فيها، وإن كان مطابقاً للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعاً، سواء كانت موجودة أو لا، وسواء كانت تلك القليات (ص: العقليات) موجودة أو لا. فإن كانت العلة ذواتها، وهي متفقة الماهية (ص: الحقيقة)، لزم تساويها أو مختلفة لزم المحذور الآخر. والأولى أن يقال هوياتها تقتضي ذلك أو ماهية التوسط الذي ترسمها تقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض، كما أن القطرة النازلة تقتضي تقدم رسم بعض الأجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض. وفوق هذا كلام آخر، و (ر، ز، ذ: - و) هو أنه كما أن الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم، كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد، ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد، والامتداد لذاته يقتضي أن يصح فرض الأجزاء فيه، فلتلك الأجزاء هي التقدم والتأخر؛ لأن كل امتداد إذا (ر: - إذا) كان استمرار (ر: استمراره) التقضي فجزئه بعض من ذلك التقضي، ولا معنى (ض: لا منع) للتقدم والتأخر إلا جزئان

بعضها للتأخر.

و أما المادة - يعنون بها ما يكون موضوعاً للحدث إن كان عَرَضاً، أو هيولاه إن كان صورة، أو متعلقه إن كان 'نفساً، وقد يفسر المادة بالهيولي وحدها؛ لأنَّ الموضوع و متعلق النفس مشتعلان عليها- فلأنَّ الحادث قبل وجوده ممكن؛ لامتناع الانقلاب، و الإمكان وجودي؛ لما سبق من الأدلة، و ليس بجوهر؛ لكونه إضافياً بحقيقته، فيكون عَرَضاً، فيستدعي محلاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث؛ لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، و لا أمراً منفصلاً عنه؛ لأنّه لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه، بل متعلقاً به، و هو المعنيّ بالمادة.

و ما يتوهم<sup>٢</sup> من أنّ إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه، فيكون قائماً بالفاعل، فاسد؛ لأنَّ الاقتدار و عدمه يعلّل بالإمكان و عدمه، فيقال: هنا مقدور لأنّه ممكن، و هذا غير مقدور لأنّه متمتع، و لأنّه لا يكون إلا بالقياس إلى القادر، بخلاف الإمكان.

و النقص بالممكن القديم، كالموادّ و المجزّئات؛ لأنها ممكنة و لا مادة لها، مدفوع بأنّ إمكاناتها قائمة بها؛ إذ ليس له حالة قبل الوجود حتّى يكون هناك إمكان يستدعي<sup>٣</sup> محلاً غيره.

من ذلك الامتداد أو حدّان مفروضان فيه. و الكلام في أنّه لم يختص هذا الجزء أو الحدّ بالتقدم و الآخر بالتأخر كالكلام في أنّه لم يختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحدّ، و (ز: أو) هذا الحدّ بهذا الرضع المعين، و لا شبهة في أنّ هذا (ر: هذبة) الجزء لا يحصل بدون ذلك، فحاصل السؤال أنّه لم كان هذا هذا، و هذا تحقيق ما تسمّهم يقولون في الجواب: تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدّم و التأخر لأجزائه المفروضة. و أما ما له حقيقة سوى عدم الاستقرار كالحركة و غيرها، فإنّها يصير متقدّماً و متأخراً بتصور عروضهما له، على ما في شرح المصنّف رحمه الله للإشارات، و قد أخذه من تلاه على الوجه الذي ذكره الشارح؛ لأنّه لم يحزر الجواب و لم يفصله (ض: ز: - و لم يفصله) على ما هو دأبه في ذلك الكتاب (الدواني).

١. خ: اكانت.

٢. ت: اتوهم.

٣. ج، د، ز: - يستدعي.

و الجواب من وجهين، الأول: أنا لا نسلّم أنّ المتعلّق بالحادث منحصر في المادّة بالمعنى المذكور، لمّ لا يجوز أن يكون محلّ إمكان الحادث شيئاً له تعلّق بالحادث وراء تعلّق الحلول أو التدبير و التصرف؟

و لو كان تعلّق الحلول، فلمّ لا يجوز أن يكون الحادث جوهرًا غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك؟ و لم يقدّم دليل على امتناع ذلك، أو عَرَضاً قائماً بجوهر غير جسماني؟ فإنّ علوم العقول و النفوس - بل كفياتها القائمة بها على الإطلاق - أعراضٌ موضوعاتها<sup>١</sup> ذواتُ العقول و النفوس، وليست بأجسام.

و لا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم و غيره؛ إذ يبطل حينئذ ما فَرَعُوا على هذه القاعدة، مثل: أنّ العقول جميع كمالاتها بالفعل؛ لأنّ كون بعضها بالقوّة يوجب كون العقول مادية؛ لأنّ كلّ حادث لا بدّ له من مادّة.

و الثاني: أنّه إن أريد بالإمكان الإمكان الذاتي فلا نسلّم أنّه وجودي، و قد مرّ بيان فساد أدلّتهم، و إن أريد الإمكان الاستعدادي فلا نسلّم أنّ كلّ حادث فهو قبل وجوده ممكن بالإمكان الاستعدادي؛ لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادّة و أمور مُعَدَّة لها إلى وجود ذلك الحادث، و لا يكون هذا من الانقلاب في شيء؛ لما مرّ من تحقيق معنى الانقلاب، فليتذكر.

و لهم في التفصّي عن هذا الوجه وجهان، أحدهما: أنّ المراد بالإمكان الذاتي، و هو محتاج إلى محلّ غير الممكن؛ لأنّ الإمكان الذاتي إنّما هو بالقياس إلى الوجود، و الوجود إمّا بالذات و إمّا بالعرض، على ما سلف<sup>٢</sup>.

أمّا الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعرض، و هو إمكان أن يوجد لشيء شيء آخر، كاليأس للجسم و الصورة للهوى و النفس للبدن، فلا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتّى يوجد له شيء آخر.

١. ث: «موضوعاتهما».

٢. خ: «ما سبق».

و أما الإمكان بالقياس إلى الوجود بالذات، وهو إمكان وجود شيء<sup>١</sup> في نفسه، فذلك الشيء إن كان ممّا يتعلّق وجوده بالغير، أي: يكون بحيث إذا وُجد كان موجوداً في غيره كالقَرَض و الصورة، أو مع غيره كالنفس، فهو كالأول في الاحتياج إلى وجود ذلك الغير؛ ضرورة أنّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع كون ذلك الشيء موجوداً فيه أو معه، وعلى<sup>٢</sup> التقديرين يكون للحادث مادةً بالمعنى المذكور، وإن لم يكن ذلك الشيء ممّا يتعلّق وجوده بالغير من موضوع أو هويلى أو بدن، فمثله لا يجوز أن يكون حادثاً، وإلا لكان إمكانه قبل حدوثه قائماً بنفسه؛ إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتّى يقوم به، وهو محال؛ لأنّه مضاف، والمضاف لا يمكن أن يقوم بنفسه.

و هذا الوجه في غاية السقوط<sup>٣</sup>؛ لأنّه موقوف على بيان كون الإمكان موجوداً في الخارج؛ إذ لو كان أمراً اعتبارياً لجاز قيامه قبل حدوث<sup>٤</sup> الحادث بماهية ذلك الحادث، فلا يلزم كونه قائماً بنفسه، ولو ثبت ذلك لسقط<sup>٥</sup> منع كون الإمكان موجوداً، وتم الاستدلال من غير حاجة إلى ما

١. ث: ت: «الشيء».

٢. ث: + «كلا».

٣. قوله: و هذا الوجه في غاية السقوط. أقول: فيه نظر؛ إذ لو لم يكن الإمكان موجوداً في الخارج لكن كان من الأمور التي يقتضي الانصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره، لثمّ (ض، ز: ينم) الاستدلال، وهم يزعمون أنّ الإمكان كذلك؛ فإلّا وإن كان اعتبارياً، لكنّه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة، حتّى أنّ إمكان الحادث راجع إلى إمكان انصاف المادة الموجودة و اقترانه به، فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة، فما هو محلّ الإمكان بالحقيقة لا بدّ أن يكون موجوداً، فإن كانت الماهية بنفسها محلّه الحقيقي امتنع حدوثه، كما في المجردات ذاتاً و فعلاً، و هذا ظاهر إذا امتنع التبدّل في الدوات، و كان التبدّل منحصرأ في انتقال الموصوف من وصف إلى آخر، سواء كان ذلك عرضاً أو جوهرأ. و ربما ادّعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم، فتأمل (الدواني).

٤. ث: + «ذلك».

٥. ث: «سقط».

ذكر من التفاصيل. على أَنَّ إمكان وجود شيء لغيره قائم به أو متعلّق به<sup>١</sup> إنّما يقتضي إمكان وجود ذلك الغير، لا وجوده بالفعل.

قولك: لو كان معدوماً لامتنع كون ذلك الشيء موجوداً فيه أو معه، قلنا: امتناعه في زمان كونه معدوماً ممنوعاً، وبشرط كونه معدوماً مُسَلَّم، لكنّه غير المبحث.

و ثانيهما: أَنَّ المراد بالإمكان، الإمكان<sup>٢</sup> الاستعدادي<sup>٣</sup>، والدليل قائم على ثبوته لكلّ حادث، و تقريره: أَنَّ العلّة التامة للحادث لا يجوز أن يكون ذات القديم وحده، أو مع شرط قديم، وإلا لزم قدم الحادث<sup>٤</sup>؛ لأنّ المعلول دائم بدوام علّته التامة بالضرورة؛ لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح، بل لا بدّ من شرط حادث، و حدوثه يتوقّف على شرط آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية.

١. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: - «به».

٢. أ، ت، ث، ذ، ر، ز: - «الإمكان».

٣. قوله: و ثانيهما أَنَّ المراد بالإمكان الاستعدادي. أقول: ذهب المتأخرون إلى أَنَّ الإمكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج، مغايرة بالذات للإمكان الذاتي، أخذاً بظاهر عبارات القدماء، ثمّ بنوا هذا (خ: - هذا) البرهان عليه. و أنت تعلم أنّ إثبات ذلك (ر، ذ: هذا) دونه خسرط القتاد؛ فإنّ وجود كيفية في التطفة - مثلاً - مغايرة للكيفية المزاجية. و بالجملة الكيفيات الملموسة التي فيها مقربة لها إلى قبول الصور التي يتوارد عليها ممّا لا دليل عليه، بل الظاهر أنّ الاستعداد أمر اعتباري، و هو مغاير للإمكان الذاتي بوجه ما، كما سبق، و عدّهم إياه كيفاً لا يستلزم وجودها في الخارج؛ فإنّ القدماء يتسامحون و (ر: - يتسامحون و) لا يفرقون بين الموجود في نفس الأمر و في الخارج. و ربما يؤخذ في الدليل الإمكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج، بأن يقال: متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بدّ هناك من تغير (ر، ذ: تغير)، و ليس ذلك من جانب الفاعل، فهو إذن من جانب المعلول، و التغير في المعدوم الصرف محال، فلا بدّ من أمر آخر يكون حاملاً للتغير. و لك أن تقول: التغير من جانب الفاعل، لا بأن يتبدّل (ز: يبدّل) ذاته أو صفاته الحقيقية، بل بأن يصير فاعلاً بسبب انضمام أمر (ز: + آخر) حادث إليه، كوضع معين يكون هو معه علّة تامة للحادث، من غير أن يسبقه مادة مستعدة له (الدواني).

٤. أ، ذ، ر، ز: «الحوادث».



و يتمتع توقّف الحادث على تلك الحوادث جملة؛ لامتناع التسلسل، ولأنّ مجموعها لحدوثه يفتر إلى شرط آخر حادث، فيكون داخلاً خارجاً معاً، وهو محال، بل لا بدّ من حوادث متعاقبة، يكون كلّ سابق منها معدّاً للآحق من غير اجتماع، كالحركات والأوضاع الفلكية، ويحصل بسببها<sup>٢</sup> للحادث حالات مفرّقة إلى الفيضان عن العلة، هي إمكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد، المفترقة إلى محلّ ليس هو نفس الحادث ولا أمراً منفصلاً عنه؛ لما تقدّم.

وهذا الوجه أيضاً مع ابتائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات- إذ الفاعل بالاختيار<sup>٣</sup> يوجد الحادث متى تعلّق إرادته القديمة التي من شأنها الترجيع والتخصيص من غير توقّف على شرط حادث- فاسد؛ لأنّنا لا نلّم أنّه يحصل بسبب<sup>٤</sup> تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج، ليحتاج إلى محلّ موجود فيه، نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة بفاوت مراتب ذلك القرب، لكن ذلك أمر عقلي لا تحقّق له في الأعيان، كيف وإنّها<sup>٥</sup> نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة، ولا يتصوّر تحقّق النسبة في الأعيان بدون تحقّق المتّين فيها.

١. ا، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: - معاً.

٢. ا، ث، ت، ج: بحسبها.

٣. قوله: إذ الفاعل بالاختيار. أقول: قد اشتهر بين المتكلمين أنّ ترجيع الفاعل المختار لأحد (ض: أحد) الطرفين بمحض تعلّق الإرادة من دون مرجّح آخر جائز، وإلّا المحال هو الترجيع بلا (ص، ض: بدون) مرجّح. وفيه نظر؛ لأنّ تعلّق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر إن كان لا لمرجع لزم ترجيع أحد المتساويين من دون مرجّح مطلقاً، وإن كان يتعلّق الإرادة بذلك التعلّق (ر: التعلّق) لزم التسلسل في تعلّقات الإرادات، ثمّ مجموع تلك الإرادات (ض: ز: التعلّقات) أمور ترجّحت على ما يساويها من دون مرجّح، فتأمل. واعلم أنّه لا حاجة لهم إلى ذلك؛ إذ غرضهم- وهو نفي الحوادث المتسلسلة- يحصل بأن يقال: الذات موجبة لتعلّق الإرادة القديمة بوجود الحادث في وقت معيّن، فالإرادة (ز: و الإرادة) والتعلّق كلاهما قديمان، والمراد حادث (الدواني).

٤. ت، ذ، ج: بحسب.

٥. ث: أو لها.

(و القديم لا يجوز عليه العدم؛ لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه). لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه؛ لأنه عليه<sup>١</sup> إما واجب لذاته، و امتناع عدمه ظاهر، و إما ممكن مستند إلى الواجب بالذات<sup>٢</sup>، إما بلا واسطة أو بوسائط قديمة، و أياً ما كان، يمتنع عدمه؛ لوجوب دوام المعلول بدوام العلة<sup>٣</sup> التامة.

لا يقال: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجباً، لا ممكناً. لأننا نقول: امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي إمكانه الذاتي، فعندنا لما كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات، لم يكن شيء من معلولاته قديماً ممتنع العدم، إنما كان ذلك على رأي الفلاسفة، و حديث صفات الواجب قد مرّ مراراً<sup>٤</sup>، و سيجيء في مبحث حدوث الأجسام زيادة كلام على هذا المقام.

١. ج: - عليه.

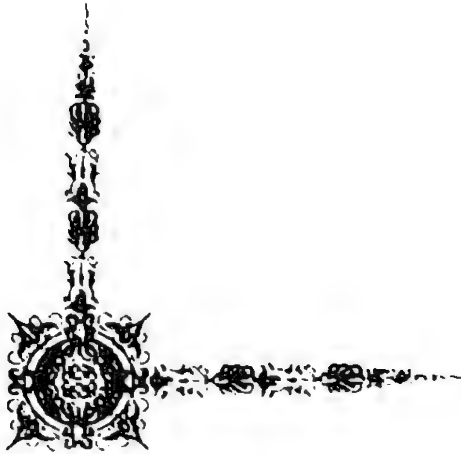
٢. قوله: و إما ممكن مستند إلى الواجب بالذات. أقول: فيه بحث لجواز أن يستند إلى الواجب تعالى بشرط انتفاء حادث معين، فإذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع، و ذلك القديم لا يكون فاعلاً للحادث المانع عنه، بل يكون فاعله قديماً آخر؛ لتلا يلزم استحالة هذا الحادث، لكونه مستلزماً لوجود ذلك القديم من حيث إنه معلول له، و لعدمه من حيث إنه مانع عنه، فتأمل (الدواني).

٣. ت، ذ، خ، ج: «علته».

٤. قوله: و حديث صفات الواجب قد مرّ مراراً. أقول: مرّة في بحث كون وجود الواجب عنه؛ حيث نقل عن بعض المحققين أن صفات الواجب ليست آثاراً له، بل هي لوازم له، و مرّة عند قوله: «و لهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن»؛ حيث قال في جواب سؤال - محضله أن الواجب تعالى بالنسبة إلى صفاته القديمة موجب - : «إن صفاته ليست زائدة على ذاته المقدسة كما هو مذهب الحكماء و المعتزلة»، و مرّة عند قوله: «و لا قديم سوى الله تعالى»؛ حيث قال: «إن صفاته تعالى عند الأشاعرة و من يحدو حذوهم موجودات قديمة، و عند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات، و أما مثبتوا الأحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة، و إن هربوا عنه لفظاً. و الغرض من هذا الكلام دفع ما يترأى على قوله: لما كان الواجب فاعلاً بالاختيار لم يكن شيء من معلولاته قديماً. و حاصله أنه يلزم على الأشاعرة و من يحدو حذوهم كون بعض معلولاته قديماً و كونه موجباً بالنسبة إلى ذلك البعض، و أما على المصنّف فلا (الدواني).



## (الفصل الثاني: في الماهية ولو احقها)



## [الفصل الثاني: في الماهية و لواحقها]

الفصل الثاني: (في الماهية و لواحقها) الوحدة و الكثرة و نظائرها.

### [الماهية]

(و هي) أي: لفظة الماهية، (مشتقة عن: ما هو، و هو) أي: الماهية، و تذكير الضمير باعتبار الخبر، (ما به يجاب<sup>١</sup> عن السؤال بما هو، و تطلق) لفظة الماهية (غالباً على الأمر المعقول<sup>٢</sup>) أي: الحاصل في القوة العاقلة<sup>٣</sup>، فلا يكون إلا كلياً موجوداً في الذهن، و من ثم<sup>٤</sup> قيل: لفظة الماهية تدلّ على مفهوم الكلية التزاماً.

(و) يطلق (الذات و الحقيقة) غالباً (عليها) أي: على الماهية، (مع اعتبار الوجود)<sup>٥</sup> الخارجي، فلا يقال حينئذٍ: ذات القنقاء و حقيقتها، بل: ماهيتها، و هذا بحسب الأغلب؛ إذ قد

---

١. ش: «ما يجاب به».

٢. س، ش: «المتعقل».

٣. قوله: أي: الحاصل في القوة العاقلة. أقول: المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة؛ إذ الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضورى، بخلاف الثاني، و كان غرضه من التفسير هذا التخصيص، ليرتب عليه أنه لا يكون إلا كلياً؛ فإن المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاتها. و الظاهر أن المصنف لم يقصد هذا التخصيص، بل إنما أراد أن الماهية لا يعتبر فيها الوجود (ر، ذ: الخارجي)، بخلاف الحقيقة (الدواني).

٤. خ: «ثمة».

٥. ج: «+ أي».

تستعمل هذه الألفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرقي بينها.

(و الكل من ثواني المعقولات) أي: مفهومات هذه الألفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الأولى<sup>١</sup> في الدرجة الثانية من التعقل، وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الأفراد. و الحقيقة الجزئية تسمى هوية<sup>٢</sup>، وقد يراد بالهوية الشخص، وقد يراد بها الوجود الخارجي.

(و حقيقة كل شيء<sup>٣</sup> مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات) لازمة كانت تلك العوارض أو مفارقة، كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة، إلى غير ذلك من الاعتبارات، على معنى أن الأمور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلاً في حقيقته، (و إلا) أي: وإن لم يكن كذلك، بل كانت نفس حقيقة معروضها أو داخلة فيها، مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان أو داخلة فيها (لما صدق<sup>٤</sup>) أي: ذلك الشيء المعروض، كالإنسان في مثالنا هذا، (على ما ينافيها) أي: على ما ينافي تلك العوارض<sup>٥</sup>، كالكثير في مثالنا هذا، المنافي للواحد؛ فإن الإنسان كما يكون واحداً كذلك يكون كثيراً، فلو كانت<sup>٦</sup> الوحدة نفس حقيقة الإنسان<sup>٧</sup> أو داخلة فيها لم يكن الإنسان الكثير إنساناً؛ للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة

١. ث، ج، ذ، ر، ز: الأول.

٢. س: + واحدة.

٣. س، ش: ولم تصدق.

٤. قوله: أي: على ما ينافي تلك العوارض. أقول: هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية؛ فإن الأربعة مثلاً لا يصدق على ما ليس بزواج، فالأولى الاقتصار في التيه على أن الفرسية مثلاً في ذاتها ليست إلا فرسية فقط، و ما عداها مغاير لها بحسب العقل (الدواني).

٥. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: وكان.

٦. قوله: فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان. أقول: لقائل أن يقول: الإنسان الكثير أيضاً (ر، ذ: - أيضاً) له وحدة فالدليل (ض: و الدليل) لا يدل على زيادة مطلق الوحدة، بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة. و يندفع بأن يقال: الكثير من حيث إنه كثير إنسان وليس من حيث إنه كثير واحداً، بمعنى أن

في مفهوم الإنسان.

(و تكون الماهية مع كلّ عارض مقابلة لها مع ضده)؛ فإنه إذا لوحظت الإنسانية و لوحظ معها الوحدة، حصل هناك إنسانٌ واحدٌ مقابلٌ للإنسان الملحوظ<sup>١</sup> مع الكثرة، و كذا الإنسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلاً للإنسان المأخوذ مع العدم، و هكذا، و أما إذا لوحظت الإنسانية و لم يلاحظ معها شيء من الأمور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك إلا إنسانية محضة، لا الإنسان الواحد و لا الكثير، و لا الموجود و لا المعدوم، لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها؛ فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات؛ إذ لا بدّ لها من اتصافها بواحد من المتناقضين، بل على معنى أنّه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها، بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة.

فيظهر<sup>٢</sup> أنّ تلك العوارض ليست للماهية في حدّ ذاتها، فليست نفسها و لا داخله فيها، و إلا لما احتيج<sup>٣</sup> إلى ملاحظة أخرى، و هذا معنى قوله: (و هي من حيث هي ليست إلهي، فلو<sup>٤</sup> سئل بطرفي النقيض) و قيل: الإنسانية من حيث هي إنسانية- أي: في حدّ ذاتها- هل هي شيء من تلك العوارض أو ليست بشيء<sup>٥</sup> منها، (فالجواب السلب لكلّ شيء) من تلك العوارض، بذكر حرف السلب (قبل الحثية، لا بعدها) أي: يجب أن يقال: إنّ الإنسان ليس- من حيث هو

حشية الكثرة متافية لحشية الوحدة و غير متافية لحشية الإنسانية، فلا تكون الوحدة عين الإنسانية و لا جزؤها، فتأمل (الدواني).

١. ت: «المأخوذ».

٢. ج: «فظهر».

٣. ت: «احتاج».

٤. س، ش: «و لو».

٥. ث: «شيء».

إنسان - باللف ولا شيء من الأشياء، ولا يقال: إن الإنسان - من حيث هو إنسان - ليس باللف؛ لأنَّ

١. قوله: أي: يجب أن يقال: الإنسان ليس من حيث هو إنسان. أقول: من البين أنَّ الإنسان مثلاً إذا نظر العقل إليه ملاحظاً إياه فقط مغمضاً عما يكتنفه من اللواحق، لم يجده إلا إنساناً، وإن كان محفوظاً في الواقع بعوارض كثيرة، فتلك العوارض ملوثة عنها من هذه الحيثية لا بحسب نفس الأمر مطلقاً. و مصداق هذا السلب أن ليس شيء منها ذاتاً له ولا ذاتياً؛ إذ لو كان أحدهما، لم يتفكك عنه بحسب ذلك (ض: ز: هذا) النظر. فإذا قلنا الإنسان ليس من حيث هو إنسان نألف بتأخير الحيثية كان السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية فكان صادقاً؛ لأنَّه وإن كان إياه بحسب نفس الأمر لكن ليس إياه من هذه الحيثية، و سلب الثبوت من حيثية لا يتأفي الثبوت من حيثية أخرى. و أمّا إذا قدّمنا الحيثية كان معناه أنّه في حدّ ذاته ثابت له سلب، و هو باطل؛ لأنَّ سلبه أيضاً من العوارض التي ليست معه في حدّ ذاته، فإذا أريد أن يطابق اللفظ المعنى فلا بدّ من تأخير (ض: تأخر) الحيثية. و الحاصل أنَّ الماهية من تلك الحيثية ملوب عنها جميع ما عداها، فيصدق سلب جميع المفهومات عنها بهذا الاعتبار حتى سلب السلب؛ فإنّه كما أنّه ليس في حدّ ذاته آء على الوجه الذي تحقق فليس في حدّ ذاته وليس آء على ذلك الوجه؛ إذ كما أن آء ليس عنه ولا جزئه فكذا ليس آء ليس عنه ولا جزئه، فالموجبات كلها كاذبة من هذه الحيثية، و السوالب بأسرها صادقة مع تقديم السلب. و إلى هذا نظر الشيخ في الشفاء (الاشفاء) (الالهيات): (١٩٧-١٩٨)؛ حيث قال: «فإن سلطنا عن القرية بطرفي النقيض، مثلاً هل القرية ألف أو ليس باللف؟ لم يكن الجواب إلا السلب لأي شيء كان ليس على أنَّ السلب بعد «من حيث»، بل على أنّه قبل «من حيث»، أي: ليس يجب أن يقال: إنَّ القرية من حيث هي قرية ليست باللف، بل ليست من حيث هي قرية باللف ولا شيء من الأشياء. فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لا يخلو منهما شيء، لم يلزم أن نجيب عنهما البتة. و بهذا يفترق حكم الموجبة و السالبة و الموجبتين اللتين في قوة النقيضين. و ذلك لأنَّ الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه أنّه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب (ز: - الموجب) كان موصوفاً بذلك الموجب الآخر، و ليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو؛ فإنّه ليس إذا كان الإنسان واحداً أو أيضاً كان هوية الإنسانية، هي هوية الوحدة أو الياض، أو كانت هوية الإنساني هي هوية الواحد أو الأيض. فإذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية كشيء واحد، و سئل عن طرفي النقيض، فقبل: أ واحد هو أو كثير؟ لم يلزم أن يجاب؛ لأنّها من حيث هي هوية الإنسانية شيء غير كلّ واحد منهما، و لا يوجد في حدّ ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط، و أمّا أنّه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنّه وصف يلحقه من خارج، فلا

هذه الصيغة قد تكون للإيجاب العدولي<sup>١</sup>، وحينئذ يصير المعنى: الإنسان- من حيث هو إنسان- شيء هو لا ألف<sup>٢</sup>، وذلك باطل.

وإنما قال: بطرفي النقيض؛ إذ هناك يستحقّ الجواب قطعاً باختيار أحد شقيّ التردد، و أما إذا

محالة أنه يوصف بذلك، ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط، فلا يكون من حيث هو إنسانية هو كثيراً، بل إنما يكون كأن ذلك شيء يلحقه من خارج. فإذا كان نظرنا إليه من حيث هو إنسانية فقط فلا يجب أن نشوبه بنظر إلى شيء من خارج يجعل النظر نظرين: نظر إليه بما هو هو ونظر إلى لواحقه، ومن حيث النظر الواحد الأوّل لا يكون إلا الإنسانية فقط، فلهذا إن قال قائل: إنّ الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو؟ فيلزم أن يقول: لا، وليس يلزم من تسليمه هذا أن يقول: فأذن تلك وهي واحدة بالعدد؛ لأنّ هذا كان سلباً مطلقاً، وعينا بهذا السلب أنّ تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية هي إنسانية فقط، و كونها غير التي في عمرو شيء من خارج. انتهى كلامه. و إنما طوّلتنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل؛ لأنّ فيه مدفعاً عن الأوهام الفاسدة التي عسى أن يعرض للتأخرين (الدواني).

١. قوله: لأنّ هذه الصيغة قد تكون للإيجاب العدولي. أقول: قد مرّ هاهنا تحقيقه أنّ المتبادر منه الإيجاب العدولي، وقد أشار إليه الشيخ حيث قال [الشفاء (الالهيّات): ١٩٩]: «فإن سألنا سائل و قال: ألسم تجيئون و تقولون: إنّها ليست كذا و كذا، و كونها ليست كذا و كذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية. فنقول: إنّنا لا نجيب بأنّها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نجيب أنّها ليست من حيث إنسانية كذا، و قد علم الفرق بينهما في المنطق». لا يقال: يمكن حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها المتأخرون، و جعلوها (ض، ز) - اعتبرها المتأخرون و جعلوها) مساوية للسالبة البسيطة. لأنّنا نقول: مساواتها لها على فرض التسليم إنّما يكون إذا كان معناهما (ر، ذ: معناها) سلب الثبوت بحسب نفس الأمر لا بحسب الحيثية، كما علم ممّا مهّدناه آنفاً. و اعلم أنّه ليس لهذا القضية في كلام القوم عين و لا أثر، بل هي داخلة في المعدولة عندهم، و إنّما هي من مخترعات المتأخرين، و الذي ادّعوه من أنّ العقل يستثنى من القضية القائلة بأنّ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له مثل هذه القضية، تحكّم لا دليل عليه، بل نصّ الشيخ على أنّ اقتضاء الإيجاب ثبوت الموضوع إنّما هو لنفس الربط الثبوتي، لا لخصوص المحمول (الدواني).

٢. خ: هو الألف.



مثل بالترديد<sup>١</sup> بين الإيجاب المحض والمعدول، كأن يقال<sup>٢</sup>: هل الإنسان ألف ولا ألف؟ فلا يستحق الجواب<sup>٣</sup>، وإن أُجيب يجاب بسلب شئ<sup>٤</sup> الترديد معاً، فيقال: لا هذا ولا ذاك، بالمعنى الذي عرفته.

وإذا عرفت هذا فاعلم: أنَّ للماهية بالقياس إلى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة: أحدها: أن تؤخذ بشرط مقارنتها<sup>٥</sup>، وتسمى الماهية حيثئذ: المخلوطة والماهية بشرط شيء. وقد تؤخذ بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض، وتسمى حيثئذ: المجردة والماهية بشرط لا شيء.

وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعلمها، وتسمى: المطلقة والماهية لا بشرط شيء. والمجردة والمخلوطة متبايتان مندرجتان تحت المطلقة. وتوهم بعض الناس أنَّ القوم جعلوا الماهية منقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة، فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسماً من نفسه، بناء على أنَّ الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورداً للقسمة، ومنشأ الغفول<sup>٦</sup> عما أشرنا إليه، من أنَّ القوم لما يئسوا<sup>٧</sup> أنَّ ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، أشاروا إلى أنَّ للماهية بالقياس إلى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة<sup>٨</sup>، فمورد القسمة حال الماهية بالقياس إلى عوارضها<sup>٩</sup>، ثم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره

١. أ: - بالترديد.

٢. خ: + مثلاً.

٣. قوله: فلا يستحق الجواب. أقول: لأن مثل هذا السؤال طلب للتعين (ز: للتعين) بعد وضع ثبوت أحد الأمرين، والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال، فلا يستحق الجواب الذي هو مفتضاء، وإذا أُجيب بسلب شئ<sup>٤</sup> الترديد لا يكون بالحقيقة جواباً عن هذا السؤال؛ لأنه ليس هو المطلوب به، بل نبيهاً على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال (الدواني).

٤. ث: + شيئاً.

٥. ج: المقول.

٦. خ: أثبتوا.

٧. ج: ثلاث.

باطل قطعاً، بل قسم الشيء لا بد أن يكون مغايراً له، بل لا بد أن يكون أخص منه مطلقاً.  
و ما يقال: من أن الحيوان مثلاً ينقسم إلى الأبيض والأسود، مع أن كل واحد منهما أعم من  
الحيوان من وجه، كلامٌ ظاهريٌّ؛ لأن حقيقة التقسيم ضمٌ مختصٌ إلى مشترك<sup>٢</sup>، فما وقع قسماً  
للحيوان هو الحيوان الأبيض و الحيوان الأسود، لا الأبيض والأسود المطلقان، فكأنه قيل: الحيوان  
إنما حيوان أبيض و إنما حيوان أسود، و كل واحد من هذين القسمين أخص مطلقاً من الحيوان،  
فأراد المصنف أن يبين تلك الاعتبارات و أحكامها، فقال:

### [اعتبارات الماهية]

(و قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها) إشارة إلى الماهية المجردة، لكن لا دخل في  
أداء هذا المعنى لقوله<sup>٣</sup>: (بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، و لا يكون مقولاً على ذلك  
المجموع) و ذلك لأن الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها (و هو الماهية بشرط لا شيء<sup>٤</sup>)

١. قوله: فمورد القسمة حال الماهية بالقياس إلى عوارضها. أقول: يمكن أن يجعل تقييماً للماهية، و لا  
يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى (ر، ز، ذ: - إلى) غيره؛ لأن الإنسان مثلاً و إن كان معتبراً من حيث  
هو، إلا أن العقل ينظر إليه من غير نظر إلى هذا الاعتبار، و يقسمه إلى المعبر بهذا الاعتبار و المعبر  
بالنحوين الآخرين، فالمقسم هو طبيعة الإنسان، و القسم مفهوم الإنسان المعبر على هذا النحو، و لا  
شك أن الإنسان أعم من الإنسان المعبر على هذا النحو، أعني: من هذا المفهوم، و إن كان هو بعينه  
فرد هذا المفهوم. نظير ذلك أن قسمة الإنسان إلى الإنسان الكلي و الجزئي صحيحة، مع أن الإنسان  
الذي هو المقسم كلي في الواقع، و كذا قسمته إلى الإنسان المعلوم و الإنسان المجهول صحيحة، مع أن  
المقسم الذي هو طبيعة الإنسان إنسان معلوم في الواقع، و إنما يلزم قسمة الشيء إلى نفسه لو قسم  
الإنسان مع الوصف إلى الإنسان مع الوصف، أو قسم طبيعة الإنسان إلى نفسها، فتأمل (الدواني).

٢. أ: «المشترك».

٣. أ، ت، ث، ذ، ر، ز: - «لقوله».

٤. س: «و لا تكون مفردة».

من غير حاجة إلى اعتبار قيد زائد<sup>١</sup>.

و لعل ذلك خبط منه<sup>٢</sup> و خلط بين الاصطلاحين؛ فإنهم يقولون: الأجزاء المحمولة للماهية إذا

١. قوله: من غير حاجة إلى اعتبار قيد زائد. أقول: لا يخفى أن قوله: محذوقاً عنها ما عداها بظاهره منطبق على الماهية لا بشرط شيء. ثم يحتمل أن يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه (ر، ذ: اقترانها) بأمر آخر. فلا بد من تبينه بقوله: بحيث إلى آخره، ليندفع الخللان (الدواني).

٢. قوله: و لعل ذلك خبط منه. أقول: قد صرح الشيخ بأن الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الإنسان و سبب لوجوده، و بأن الجسم بهذا المعنى جزء من الجوهر المركب من الجسم و الصورة التي بعد الجسمية و ليس بمحمول؛ لأن تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذي طول و عرض و عمق فقط. و بأن الجسم لا بشرط شيء، محمول على كل مجتمع من مادة و صورة، واحدة كانت أو الفاق فيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع (ض: المجموع) من الجسمية التي هي كالمادة و من النفس؛ لأن جملة ذلك جوهر و إن اجتمع من معان كثيرة؛ فإن تلك الجملة موجودة لا في موضوع و تلك الجملة جسم؛ لأنها جوهر له طول و عرض و عمق، و كذلك الحيوان أخذناه حيواناً بشرط أن لا يكون في حيوانه إلا جسمية و اغتذاء و حس و حركة، كان لا يبعد أن يكون مادة و أن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه، فربما كان مادة للإنسان (الإنسان) موضوعه و صورته النفس الناطقة، قال: وهذا - أي: و كون الطيبة الواحدة مادة باعتبار و جنساً باعتبار آخر - إنما يشكل فيما ذاته مركبة. أقول: إذ هناك لا يظهر كون ما هو مادة باعتبار صادقاً على الشيء باعتبار آخر ظهوراً تاماً، و أما في مادته بسيطة فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلاث على هذا النحو الذي ذكرنا في نفسه، و أما في الوجود فلا يكون شيء متميز هو جنس و شيء هو مادة. أقول: فالذي يتلخص من كلامه أن المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب، و أما في البسائط فإما هي مقدمة عليه بحسب الوجود العقلي؛ إذ لا مادة لها في الخارج. إذا تمهد ذلك ظهر أن نفي وجود الماهية من حيث إنها مادة مخالف لما عليه الشيخ، بل لما عليه الأمر في نفسه؛ فإن المادة موجودة في العقل (ض: الواقع). و ما قيل من أن المادة العقلية مأخوذة من المادة الخارجية، و الموجود في الخارج إنما هو المادة الخارجية، فأقول: فيه نظر، بل الظاهر أن المادة الخارجية إن أخذت بشرط لا شيء، بحيث تكون الصورة المقارنة لها خارجة عنها، و يحصل من انضمامها إليها أمر ثالث، فلا يصح حملها على المجموع، و بهذا الاعتبار يسمى مادة و إن أخذت لا بشرط شيء، بحيث يصح (ض: يصلح) تحصيلها بما ينضم إليها على سبيل تضمينها إياه، لم يكن بهذا الاعتبار مادة، بل كانت جنساً. فالمادة الخارجية هي بعينها (ض: فالشيء

الذي مادة خارجية (هو بعينه) يصير جنساً بحسب الاعتبار العقلي. فإن شئت فاعتبر بالطين؛ فإِنَّكَ إن اعتبرته من حيث إنَّه طين فقط - أي: من غير أن يدخل فيه الصورة اللبنة - لم يحمل على اللبنة، وإن اعتبرته من حيث إنَّه طين، ومع ذلك صالح لأن يكون فيه أمور آخر منها الصورة اللبنة، فهو بهذا الاعتبار محمول على اللبنة، فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار، لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الأخص؛ فإنَّ النوع إذا أخذ بشرط لا شيء كان مادة عقلية وليس مادة خارجية بالنسبة إلى الأعراض بذلك المعنى، بل هو موضوع لها، فالمادة في المركبات العقلية إما مادة خارجية أو موضوع لها (ض: - لها) خارجي. فإن قلت: الجسم الموجود في الخارج هو جسم بعينه حيوان مثلاً، فلا يكون الجسم بشرط لا موجوداً فيه. قلت: الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية - أعني: المادة التي قد حصل من انضمام النفس إليها أمر ثالث هو المجموع، ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس - موجود، فالجسم بشرط لا موجود أيضاً. ويمكن توجيه كلام المصنف بما يتوقف على تمهيد مقدمة، هي أن تجريد المادة أمر نسبي يختلف بالقياس إلى الأمور، فربما اعتبر تجريدها بالقياس إلى أمر دون آخر، وربما اعتبر بالقياس إلى جميع الأمور، وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج؛ لأنها إذا اعتبرت محصلة في العقل (ض: - في العقل)، بحيث لا يقبل تحضلاً آخر أصلاً حتى الهوية الخارجية (ض: الحقيقية)، فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج؛ إذ كل موجود لا بد له من تعيين خاص، وهو تحصل زائد على الماهية المعبرة بهذا الاعتبار، وإذا اعتبرت محصلة بالقياس إلى شيء معين أو أشياء معينة، كالجسم إذا أخذ بشرط أن لا يدخل في قوامه النفس، ولكن لا يشترط أن لا يتحصل بالعوارض، فيكون هو مأخوذاً بشرط لا بالنسبة إلى النفس، ولا بشرط بالنسبة إلى تلك العوارض، فهو موجود ومحل للنفس. وبعد تمهيدنا نقول: الذي نفى المصنف وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقاً، وهو لا يتنافى ما أثبتته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة. فإن قلت: المعتبر في المادة إما التجريد عن جميع ما عداها أو عن بعضه، وعلى الأول لا تكون موجودة أصلاً كما قرر، فلا يصح كلام الشيخ، وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف. قلت: المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة إليه، فكلما اعتبر مجرداً بالنسبة إلى شيء فهو مادة بالنسبة إلى ذلك الشيء، وذلك الشيء صورة له، حتى أن النوع لو اعتبر محضاً بالنسبة إلى الشخص (ض: شخص)، أي: بحيث لو انضم إليه الشخص (ض: الشخص) كان أمراً زائداً عليه لا محضاً له، كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع. والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة أراد به الماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها، وإن كان اعتبار (ض: باعتبار) المادة أعم من ذلك، والأمر في توجيه العبارة هين؛ إنما

قيس بعضها مع بعض لها أيضاً اعتبارات ثلاثة؛ فإن الحيوان مثلاً قد يؤخذ تارة بشرط شيء، فيكون عين نوع من أنواعه، وتارة بشرط لاشيء، فيكون جزءاً له، وتارة لا بشرط شيء، فيكون محمولاً عليه، وليس معنى أخذه هاهنا بشرط شيء<sup>١</sup> أن يؤخذ بشرط أي شيء كان، كالضاحك والكاتب مثلاً، بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه<sup>٢</sup> ما من شأنه أن يدخل فيه ويحصله.

أن يحمل قوله: «محذوفاً عنها ما عداها» على التعميم، وحينئذ لا خدشة في قوله: «لا يوجد إلا في الأذهان»، ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر إلى البعض؛ لجواز الإحالة إلى المقابلة، وإنما أن يحمل على الإطلاق، ويكون الضمير في قوله: «لا يوجد إلا في الأذهان» راجعاً إلى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام، والأول أظهر (الدواني).

١. قوله: «ليس معنى أخذه هاهنا بشرط شيء». أقول: هذا الشرط إنما هو لتحصيل الماهية النوعية لا لمطلق التحصيل؛ فإن الاعتبار الثلاث جارية في كل كَلْبٍ حتى النوع، كما أشرنا (ض: أشار) إليه، لكن التحصل (ض: ر، ذ: التحصيل) النوعي لا يحصل إلا في أمر مخصوص يدخل فيه أمر مخصوص (الدواني).

٢. قوله: «بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه». أقول: هذا من قيل تعيين (ص: ض: تفسير) الشيء بعد الإيهام، وهم يعتبرون عن ذلك باعتبار أنه فيه ومنه. قالوا: الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى في الوجود أشياء، فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده؛ بأن يكون ذلك المعنى في الوجود منضمّاً فيه، وإنما يكون آخر من حيث التعيين (ر، ز، ذ: التعيين) والإيهام لا في الوجود، مثل المقدار؛ فإنه معنى يجوز أن يكون هو الخط والسطح والعمق، لا على أن يقارنه شيء فيكون مجموعها (ص: المجموع) هي، بل على أن يكون ذلك نفس السطح أو الخط؛ لأن معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط، بل بلا شرط غير ذلك، حتى يجوز أن يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه أي شيء كان، بعد أن يصدق عليه ذلك المعنى، فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلا أحد هذه، لكن الذهن يخلق (ص: يخلق) له من حيث يعقل (ض: تعقله) ر، ذ: العقل) وجوداً مفرداً (ر: منفرداً)، ثم الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يصف على أنها معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة، حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر يضاف (ر، ز، ذ: مضاف) إليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبول المساواة أنه في بعد واحد فقط أو في أكثر منه، فالكثرة هاهنا من جهة أمر محصل وغير محصل؛ فإن الأمر المحصل في نفسه يجوز

و بيانه: أنَّ الحيوان ماهية مبهمة<sup>١</sup>، لا يتعين ولا يتحصل إلا بفصل ينضم إليه، فيحصله و يكمله و يعينه، و يكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث إنه متحصل و متعين، فإذا أخذ من حيث إنه دخل فيه ما يحصله و يعينه<sup>٢</sup> قيل: هو مأخوذ بشرط شيء، و لذلك يقال: الجنس بشرط شيء هو عين النوع، فالحيوان بشرط الناطق عين الإنسان، و بشرط الصاهل عين الفرس، و هكذا، و ليس معنى أخذه هاهنا بشرط لاشيء أنه يكون مجرداً عن كل شيء، على ما ذكر في الماهية المجردة، بل معناه أن يؤخذ من حيث إنه قد انضم إليه أمر خارج عنه، و قد حصل منهما أمر ثالث، و بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءاً له، و جزء الشيء - من حيث هو جزء له - لا يكون محمولاً عليه موافقاً؛ إذ لا يصح أن يقال: هذا الكل هو هذا الجزء، فلذلك قيل: الحيوان بشرط لاشيء جزء و مادة لما تركب منه و غير محمول عليه، فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من أخذ شيء معه، ففي الأول - أعني: أخذه بشرط شيء - يؤخذ ذلك الشيء معه - من حيث هو داخل فيه -

أن يعتبر من حيث هو غير محصل في العقل (ر، ز، ذ: الذهن)، فيكون هناك غيرية (ز: غيره)، لكن إذا صار محصلاً لم يكن شيئاً آخر إلا باعتبار العقل (ض، ز: بالاعتبار العقلي)؛ فإن التحصل ليس بغيره، بل يحققه (ض: يحصله) (الدواني).

١. قوله: و بيانه أنَّ الحيوان ماهية مبهمة. أقول: فإن قلت: كما أنَّ الجنس مبهم (ر، ذ: ماهية مبهمة) بالقياس إلى الأنواع (ض: النوع)، فكذا (ر، ذ: كذلك) النوع مبهم (ر، ذ: ماهية مبهمة) بالقياس إلى الأشخاص، فما معنى قولهم: الجنس مبهم و النوع محصل؟ قلت: أرادوا بذلك أنَّ النوع لم يبق له تحصل منتظر إلا بالإشارة فقط، بخلاف الجنس فإنه لا بد له من تحصل زائد حتى يقبل التحصل بالإشارة؛ إذ لا يتحصل اللون بحيث يقبل الإشارة و هو ليس بسواد أو بياض مثلاً، بخلاف الإنسان مثلاً؛ فإنه لم يبق له التحصل إلا (ر، ز، ذ: إلا التحصل) بالإشارة، و ذلك إنما يحصل بالخواص و الأعراض، غاية ما في الباب (ض، ز: غاية الأمر) أنَّ التفرقة بين ما يوجب النحو الأول من التحصل و بين ما يوجب النحو الثاني متعذر أو متعذر في أكثر المواد، و (ض، ز: + ذلك) لا يضرب ذلك (ز: - ذلك) فتأمل (الدواني).
٢. ز: - و يكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث إنه متحصل و متعين، فإذا أخذ من حيث إنه دخل فيه ما يحصله و يعينه.

كما عرفت، وفي الثاني - أعني: أخذه بشرط لاشيء<sup>١</sup> - يؤخذ معه ذلك الشيء - من حيث هو زائد عليه خارج عنه - و أما أخذ الحيوان لا بشرط شيء، فهو أن يعتبر من حيث هو، من غير أن يتعرض لشيء<sup>٢</sup> آخر، أي: لا يؤخذ معه شيء، من حيث هو داخل فيه، ولا من حيث إنه خارج عنه منضم إليه، بل يؤخذ من حيث هو، فيكون صالحاً لكل واحد من الاعتبارين، ويكون محمولاً على الأنواع المندرجة تحته. وقس على ذلك حال الناطق<sup>٣</sup>، وكذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة<sup>٤</sup> للماهيات.

و إذا تحققت ما تلوناه تين لك أن قوله: محذوفاً عنها ما عداها، هو معنى الماهية بشرط لاشيء<sup>٥</sup>، بالاصطلاح الأول، وقوله: بحيث لو انضم إليها... إلى آخره - هو معناها بالاصطلاح الثاني، وبين الاصطلاحين بون بعيد.

لا يقال: المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة، والمذكور هاهنا هو الانضمام فرضاً. لأننا نقول: لم يرد أن مجرد الفرض يغني<sup>٦</sup> عن الانضمام؛ إذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام.

لا يقال: ليم لا يحتمل قوله: محذوفاً عنها ما عداها، على المعنى الثاني، ولا يجعل قوله: بحيث لو انضم... إلى آخره - بياناً وكشفاً له؟ قال ابن سينا: إن الماهية قد تؤخذ بشرط لاشيء<sup>٧</sup>، بأن

١. ز: لاشيء.

٢. خ: بشيء.

٣. قوله: و قس على ذلك حال الناطق. أقول: فإنه إن (ر، ذ) إذا اعتبر لا بشرط شيء كان فصلاً، أو (ر، ذ): (و) بشرط شيء، كان بعينه النوع، أو بشرط لاشيء، كان صورة، صرح به الشيخ وغيره (الدواني).

٤. قوله: وكذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة. أقول: بل حال النوع أيضاً بالقياس إلى الشخص، بل حال كل كلي كما مر، قال الشيخ: وليس هذا حكم الجنس وحده، بل كل كلي (الدواني).

٥. ت: شيء.

٦. ج: مغن.

٧. انظر: الشفاء (الالهيات): ٢١٤؛ الشفاء (المنطق) البرهان: ٩٩.

يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، و يكون كل ما يقارنه زائداً عليه، ولا يكون المعنى الأول مقولاً على ذلك المجموع، وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين.

لأننا نقول: لا يستقيم حينئذ قوله: (و لا توجد إلا في الأذهان)؛ لأن الماهية بشرط لاشيء، بالمعنى الثاني لا خلاف لأحد في إمكان وجودها ذهنياً وخارجاً، كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الأول خارجاً؛ لأن الوجود الخارجي من العوارض، وكذا الشخص، فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض، فلم تكن مجردة، إنما الخلاف في إمكان وجودها ذهنياً، فقال بعضهم: يمنع وجودها في الذهن أيضاً؛ لأن الكون في الذهن أيضاً من العوارض الذهنية، وقال بعضهم: يجوز وجودها في الذهن إذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية؛ لأن الكون في الذهن من العوارض الذهنية.

و فيه بحث؛ لأنه إن أراد بالعوارض الخارجية<sup>٤</sup> ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان، وبالذهنية

١. قوله: قال ابن سينا إن الماهية قد تؤخذ بشرط لاشيء. أقول: صور ابن سينا في المنطق [البرهان: ١٠٠] و الإلهيات من الشفاء [ص ٢١٤] هذه الاعتبارات في الجسم، وقال: «إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهة ما له هذا بشرط أنه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا- و بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا، مثل حس أو تغذ أو غير ذلك، كان خارجاً عن الجسمية محمولاً فيها مضافاً إليها- كان المأخوذ هو الجسم الذي هو المادة»، و أنت تعلم أنه (ر، ذ: و أنت خير بآله) ليس يدل على أن اعتبار المادة لا يتحقق إلا بنفي جميع ما عداها؛ إذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس إلى تلك الأمور، فافهم (الدواني).

٢. ث: -ه أيضاً.

٣. أ، ت، ذ، ر، ز: - وجودها.

٤. قوله: و فيه بحث؛ لأنه إن أراد بالعوارض الخارجية. أقول: هذا وارد (ض، ز: إنما يرد) على ما ذكره (ر، ذ: + الشارح) في نفي وجودها في الخارج حيث قال: إن الوجود الخارجي من العوارض و كذا الشخص. أما لو قيل: إن كل موجود خارجي فهو موصوف في الخارج بأمر ما- سواء كان الوصف اعتبارياً أو موجوداً في الخارج- فلا يرد عليه ذلك، و سيأتي تفصيله.



ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان، لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج؛ لأنَّ الكون في الخارج والتشخص<sup>١</sup> أيضاً من العوارض الذهنية بهذا المعنى، على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود، وإن أراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الأمر، وبالذهنية ما جعلها الذهن قيداً فيها واعتبر عروضها لها، من غير أن يكون ذلك بحسب نفس الأمر، يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن أيضاً؛ لأنَّ الكون في الذهن أيضاً<sup>٢</sup> من العوارض الخارجية بهذا المعنى.

والحق ما اختاره المصنف؛ لأنَّ الذهن يمكنه تصوّر كل شيء، حتّى عدم نفسه، ولا حجر في التصوّرات أصلاً، فلا يمتنع أن يعقل الذهن الماهية المجردة<sup>٣</sup> عن<sup>٤</sup> جميع اللواحق الخارجية والذهنية، بأن يعتبرها معزّاة عنها ويلاحظها كذلك، وإن كانت بحسب نفس الأمر متّصفة ببعضها، ألا يرى<sup>٥</sup> أنّه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً<sup>٦</sup> باستحالة الوجود في الخارج، ولا حكم على

١. ت: ج - «التشخص».

٢. ت: - أيضاً.

٣. ت: خ: + «المعزاة».

٤. ت: «من».

٥. خ: «ترى».

٦. قوله: ألا يرى أنّه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً. أقول: فيه بحث؛ إذ ليس النزاع في تصور مفهوم الإنسان المجرد مثلاً ووجوده (ر، ذ: وجود) في الذهن؛ فإنّه لا يتصور من عاقل النزاع في أنّ هذا المركب التقديدي متصور (ض: ز: + و) موجود في الذهن، وأيضاً هو مخلوط (ض: ملحوظ) بالتجرد، بل النزاع في أنّه هل يوجد في الذهن الإنسان مثلاً بحيث لا يكون مخلوطاً، وظاهر أنّ الحكم على المجرد لا يستلزم تصور الإنسان بحيث لا يكون معه أمر آخر. كيف، وفي هذا الحال لوحظ معه التجرد. فقوله: «ألا ترى، كما ترى». فإن قلت: الحكم عنده على الأفراد، فما صدق عليه هذا المفهوم أيضاً موجود في الذهن بهذا الوجه. قلت: ليس النزاع إلا في وجود المجرد (ض: الماهية المجردة) من حيث التجرد والإفراد، وإن سلم وجودها فليست موجودة من حيث إنّها مجردة، بل من حيث اعتبارها (ض: امتيازها) مع وصف التجرد، والحكم الصادق عليها حيثنّز إنّما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق؛ فإنّ أفرادها عنده موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية،

شيء إلا بعد تصوّره.

فاندفع ما قيل<sup>١</sup>: من أنّ الكون في الذهن أيضاً من العوارض، فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض، فلم تكن مجردة؛ لأنّ ذلك الاقتران إنّما هو بحسب نفس الأمر، لا بحسب التصوّر و الوجود الذهني، والتجرد إنّما هو بحسب<sup>٢</sup> التصوّر والوجود الذهني، لا بحسب نفس الأمر<sup>٣</sup>، غاية الأمر أنّه<sup>٤</sup> يلزم أن تكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الأمر، ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصوّر، ولا فساد في ذلك، كما أنّ المعدوم مطلقاً يتصوّره الذهن، فيصير موجوداً بحسب نفس الأمر - مع أنّه معدوم بحسب الفرض العقلي - من غير مفسدة، وقد مرّ تحقيق ذلك مراراً.

و اعترض: بأنّ حاصل ما ذكرتم أنّ كلّ ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الأمر وليست بمجردة، إلا أنّ العقل قد يتصوّرها مجردة، تصوّراً غير مطابق للواقع، ولا عبرة بما لا يطابقه، فيصدق أنّ كلّ ما يوجد في الذهن لا يكون مجرداً، ويلزم منه - بحكم عكس النقيض - أنّ المجرد لا يوجد في الذهن، وذلك مدّعانا<sup>٥</sup>.

و أجيب: بأنّه لا معنى للمجرد إلا ما اعتبره العقل كذلك.

و ردّ: بأنّه لا يمتنع حيثل وجوده في الخارج أيضاً، بأن يكون مقروناً بالعوارض والمشخصات،

و الحكم الصادق عليها من تلك الحيثية إنّما هو بما هو مقتضى (ض: إنّما يقتضي) المجهولية، أعني: امتناع الحكم، لا بما تفتضيه المعلومية بذلك الوصف، وهو صحة الحكم. و لو أريد أنّ المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة إلى ذلك التطويل، فإنّ الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق، و سيايتك في تحقيق المقام ما يفي بدفع الأوهام (ض: الإيهام) (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٠٤.

٢. ج: - بحسب.

٣. ت: - لا بحسب نفس الأمر.

٤. ت، ج: - أنّه.

٥. ت: - ما ادّعينا.

و يعتبره العقل مجرداً عن ذلك، فصار الحاصل: أنه إن أريد بالمجرد<sup>١</sup> ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج و الذهن جميعاً، و إن أريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما.

أقول: و أيضاً إذا كان معنى المجرد ما ذكر<sup>٢</sup>، لا يصح حينئذ قوله: إن تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الأمر<sup>٣</sup> مجردة<sup>٤</sup> بحسب الفرض<sup>٥</sup>؛ لأن تلك الماهية - على هذا التفسير للمجرد - تكون مجردة بحسب نفس الأمر، و ينهدم ببيان التحقيق الذي ذكره<sup>٦</sup>.

أقول<sup>٧</sup> في الجواب: إنه لا معنى للموجود<sup>٨</sup> في الذهن إلا ما تصوّره العقل، أعم من أن يكون

١. قوله: فصار الحاصل أنه إن أريد بالمجرد. أقول: يمكن أن يقال: المراد بالمجرد (ض، ر، ذ: بالمجردة) ما لا يكون مقروناً بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له، فلا يمكن وجود المجرد في الخارج؛ لأن الموجود (ض، ز: الوجود) في الخارج مفروق لا محالة بحسب الخارج بالأوصاف الخارجية، أي: الأوصاف التي يكون الانصاف بها بحسب الخارج، سواء وجدت نفس الأوصاف في الخارج أو لا؛ ضرورة أن ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية محمولها أمر عرضي؛ فإن الوجود الخارجي لا محالة يستع أنراً، و كذا لا يمكن وجوده في الذهن إلا بحسب التصور و الاعتبار؛ فإن العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معزى عن جميع الأوصاف، حتى عن الاعتبار (الدواني).

٢. أ، ت، ج: ما ذكره.

٣. قوله: لا يصح حينئذ قوله أن تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الأمر. أقول: ما ذكره تفسيره للمجرد المذكور هاهنا، لا المجرد بحسب الفرض، و لا ينافي ذلك صحة قوله: أنها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الأمر، فتأمل (الدواني).

٤. ز: + بحسب نفس الأمر.

٥. ت: «فرض».

٦. أ، ت: «ذكره».

٧. أ، ث، ت: «و أقول».

٨. قوله: أقول في الجواب إنه لا معنى للموجود. أقول: هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الأول، و تحريره: أن المجرد بحسب نفس الأمر يوجد في الذهن؛ إذ له أن يفرضه، فلا يصدق كل ما يوجد في

ذلك التصور مطابقاً للواقع أم لا، فنحن<sup>١</sup> لا ندعي سوى أن المجرد قد يكون متصوراً للعقل مفروضاً له، وأما أن ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه، بل نعرف بأنه خلاف الواقع. ثم قال: (و قد تؤخذ لابطوط شيء) إشارة إلى الماهية المطلقة، (و هو كلي طبيعي).

المفهوم إن منع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي، كزيد و هذا الفرس، و إن لم يمنع فهو الكلي، كالإنسان؛ فإن له مفهوماً مشتركاً بين أفرادهِ، أي: يقال لكل واحد منها أنه هو، و إنما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض أقسام الكلي من حد الجزئي و يدخل في حد الكلي، كمفهوم واجب الوجود؛ إذ لو قيل: الجزئي ما امتنع فيه الشركة، يتبادر<sup>٢</sup> منه<sup>٣</sup> الامتناع بحسب نفس

الذهن لا يكون مجرداً في نفس الأمر؛ إذ المجرد في نفس الأمر يمكن فرضه فيوجد فيه، فتأمل فيه. و ملخص المقام أنه إن أريد أن الماهية المجردة لا يوجد في نفس الأمر، بمعنى أن وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الأمر، لكن يوجد في الفرض العقلي بأن يفرض له العقل هذا الوصف، فذلك ممّا لا ريب فيه. و إن أريد أنه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الأمر، بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقاً، فذلك ممّا لا شك في نفيه. و إن أريد أنه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار كما أشرنا إليه، فلا خفاء فيه لكن يتوجّه عليه (ص، ض: - عليه) أنه يوجد في الخارج أيضاً شيء هو مجرد بحسب ذلك (ر، ذ: هذا) الاعتبار. و الجواب عنه ما لوّحنا إليه، من أن الفرق أنه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار، و لا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره، بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره. فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها (ض، ر، ذ: تحصيلها) الخلاف بين العقلاء، و الحاصل من جميعها أن ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقاً ليس نفس الأمر مطلقاً (ز: - مطلقاً)، بل باعتبار العقل فقط، و أما ظرف الوجود فيمكن أن يكون هو الخارج أو الذهن، فيوجد في الخارج و الذهن و اعتبار العقل جميعاً ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل، و لا يوجد في شيء منها (ر، ذ: منهما) ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقاً، فتأمل (الدواني).

١. أ: - «فنحن».

٢. أ: «يتبادر».

٣. ث: + «إلى الفهم».

الأمر.

قيل: الكلية إذا فُتِرَت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات<sup>١</sup> الخارجية، وإلا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. ومنهم من جَوَّز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية<sup>٢</sup>، وزعم أنَّ اجتماع المتقابلات إنما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية، دون الذات الواحدة<sup>٣</sup> النوعية أو الجنية، وقال<sup>٤</sup>: فالطبيعة الإنسانية مثلاً موجودة في الخارج، ومشاركة بين أفرادها، وهي في كل فرد منها معروضة لشخص معين، وليس المشترك بين تلك الأفراد مجموع المعروض والعارض معاً ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين أمور كثيرة، بل المشترك هو المعروض وحده، ولا استحالة فيه.

ورُدَّ عليه: بأنَّ كلَّ موجود في الخارج<sup>٥</sup> فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه - مع قطع النظر عن غيره - كان متعيّناً في ذاته، غير قابل للاشتراك فيه بديهياً، فلو كانت الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج لكانت - مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج - متعيّنة في ذاتها، غير قابلة للاشتراك فيها، فلا يتصوّر كونها موجودة في الخارج ومشاركة بين أفرادها.

والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية أيضاً؛ فإنَّ كلَّ واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية، فامتنع اشتراكها، ألا يرى أنَّ الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلاً يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعدّدة؟

نعم، يعرض للصور العقلية كونها كلية، بمعنى المطابقة، ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة

١. ث: الموجودات.

٢. ث: - وإلا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. ومنهم من جَوَّز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية.

٣. ز: - الشخصية، دون الذات الواحدة.

٤. انظر: شرح المواقف ٣: ٨٨

٥. ز: - «في الخارج».

مخصوصة لا تكون لساير الصور العقلية؛ فإننا إذا تعقلنا زيدا مثلاً حصل في أذهاننا أثر ليس ذلك الأثر هو بعينه الأثر الذي يحصل فيها إذا تعقلنا فرساً معيناً، ومعنى المطابقة لكثيرين<sup>١</sup> أنه لا يحصل من تعقل كل واحد منها أثر متجدد؛ فإننا إذا رأينا زيداً، وجرّدناه عن شخصاته، حصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المعرّاة عن اللواحق، وإذا رأينا -بعد ذلك- عمراً، وجرّدناه أيضاً، لم يحصل منه صورة أخرى في العقل، ولو انعكس الأمر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد.

و استوضح ما أشرنا إليه من خواتم منتقشة بنقش واحد؛ فإنه إذا ضُرب واحد منها على شمعة، ارتسم فيها ذلك النقش، فإن ضُرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة بنقش آخر، ولو سبق إلى الشمعة غير الذي ضُرب عليها أولاً، لكان الأثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه.

لا يقال: كما أن الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها<sup>٢</sup> تلك الصورة؛ ضرورة أن المطابقة إنما يكون بين بين، فكل<sup>٣</sup> واحد منها يجب أن يكون كلياً.

لأننا نقول: إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمر كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، ولعل السّر في ذلك أن الأمور الخارجية ذوات متأصلة، بخلاف الصور العقلية؛ فإنها كالأظلال المقتضية للارتباط بغيرها، وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية، فهي مطابقة الصورة<sup>٤</sup> العقلية للأمور المتكررة، سواء كانت خارجية أو ذهنية، دون مطابقة الأمور<sup>٥</sup> الخارجية لها.

١. ت: «الكثيرين».

٢. ت: «يطابق».

٣. ت: «إنما يكون بين شينين و كل».

٤. ت: - «الأمور كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، ولعل السّر في ذلك أن الأمور الخارجية ذوات متأصلة، بخلاف الصور العقلية».

٥. خ، ج: «الصور».

٦. ج: - «الأمور».

الأمر.

قيل: الكلية إذا فُتِرَ بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات<sup>١</sup> الخارجية، وإلا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. ومنهم من جَوَّزَ كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية<sup>٢</sup>، وزعم أن اجتماع المتقابلات إنما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية، دون الذات الواحدة<sup>٣</sup> النوعية أو الجنية، وقال<sup>٤</sup>: فالطبيعة الإنسانية مثلاً موجودة في الخارج، ومشاركة بين أفرادها، وهي في كل فرد منها معروضة لشخص معين، وليس المشترك بين تلك الأفراد مجموع المعارض والعارض معاً ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين أمور كثيرة، بل المشترك هو المعارض وحده، ولا استحالة فيه.

ورُدَّ عليه: بأن كلَّ موجود في الخارج<sup>٥</sup> فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه - مع قطع النظر عن غيره - كان متعباً في ذاته، غير قابل للاشتراك فيه بديهية، فلو كانت الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج لكانت - مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج - متعباً في ذاتها، غير قابلة للاشتراك فيها، فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشاركة بين أفرادها.

والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصُّور العقلية أيضاً؛ فإنَّ كلَّ واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية، فامتنع اشتراكها، ألا يرى أنَّ الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلاً يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعدّدة؟

نعم، يعرض للصُّور العقلية كونها كلية، بمعنى المطابقة، ومعنى مطابقة الصُّور الذهنية مناسبة

١. ث: «للموجودات».

٢. ث: - «وإلا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. ومنهم من جَوَّزَ كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية».

٣. ز: - «الشخصية، دون الذات الواحدة».

٤. انظر: شرح المواقف ٣: ٨٨.

٥. ز: - «وفي الخارج».

مخصوصة لا تكون لاسائر الصور العقلية؛ فإننا إذا تعقلنا زيداً مثلاً حصل في أذهاننا أثر ليس ذلك الأثر هو بعينه الأثر الذي يحصل فيها إذا تعقلنا فرساً معيناً، ومعنى المطابقة لكثيرين<sup>١</sup> أنه لا يحصل من تعقل كل واحد منها أثر متجدد؛ فإننا إذا رأينا زيداً، وجرّدناه عن شخصاته، حصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المعزاة عن اللواحق، وإذا رأينا - بعد ذلك - عمراً، وجرّدناه أيضاً، لم يحصل منه صورة أخرى في العقل، ولو انعكس الأمر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد.

و استوضح ما أشرنا إليه من خواتم متقشة بنقش واحد؛ فإنه إذا ضرب واحد منها على شمعة، ارتسم فيها ذلك النقش، فإن ضرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة بنقش آخر، ولو سبق إلى الشمعة غير الذي ضرب عليها أولاً، لكان الأثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه.

لا يقال: كما أن الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها<sup>٢</sup> تلك الصورة؛ ضرورة أن المطابقة إنما يكون بين بين، فكل واحد منها يجب أن يكون كلياً.

لأننا نقول: إن الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لأمر كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، ولعل السر في ذلك أن الأمور الخارجية ذوات متأصلة، بخلاف الصور العقلية<sup>٣</sup>؛ فإنها كالأظلال المقتضية للارتباط بغيرها، وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية، فهي مطابقة الصورة<sup>٤</sup> العقلية للأمور المتكثرة، سواء كانت خارجية أو ذهنية، دون مطابقة الأمور<sup>٥</sup> الخارجية لها.

١. ت: «الكثيرين».

٢. ت: «يطابق».

٣. ت: «إنما يكون بين شيئين وكل».

٤. ت: - «لأمر كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، ولعل السر في ذلك أن الأمور الخارجية ذوات متأصلة، بخلاف الصور العقلية».

٥. خ، ج: «الصور».

٦. ج: - «الأمور».



فإن قيل: الصورة الحاصلة من زيد مثلاً في ذهني واحد من الطائفة الذين تصوّروه<sup>١</sup> مطابقةً لباقي الصور الحاصلة في أذهان غيره؛ ضرورة أن الأشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة، فيلزم أن تكون تلك الصورة<sup>٢</sup> كلية.

قلنا: إن الكلية هي مطابقة الصورة<sup>٣</sup> العقلية لكثيرين هي ظل لها و مقتضى لارتباطها بها؛ فإن الصور الإدراكية تكون أظلالاً، إما للأمور الخارجية أو لصُورٍ أخرى ذهنية، ومن البين أن الصور الحاصلة في أذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعاً لبعضها، بل كلّها أظلال لأمر واحد خارجي هو زيد. إلى هذا<sup>٤</sup> كلامه.

و حاصله: أن الكلية لا يصحّ تفسيرها بالاشتراك؛ إذ لو فُتِرت به لم يمكن عروضها للأمور

١. ث: يتصورونه.

٢. ت: الصور.

٣. خ: الصور.

٤. أ: هنا.

٥. قوله: و حاصله أن الكلية لا يصحّ. أقول: غير مسلم، بل حاصله بيان حال معاني الكلية و تعيين الموصوف بتلك المعاني، فيتبين أن الكلية بمعنى الاشتراك ليس وصفاً للأمر الخارجي و لا للصورة الذهنية من حيث إنها صورة جزئية (ز: ذهنية)، فعلى مذهب القائلين بالشبح و المثال لا يكون وصفاً للصورة (ز: لصورة) أصلاً، بل (ز: + يكون وصفاً) للمعلوم بها، و على مذهب من قال بوجود الماهيات (ز: الماهية) في الالهام يكون وصفاً للصورة باعتبار ماهيتها، و قد أشار هذا القائل إلى ذلك في الحاشية التالية لهذا الكلام؛ حيث قال: و قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور شيء آخر، و هو أن تلك الصورة لو فرضت وجوده (ر، ز، ذ: موجودة) في الخارج فإن تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد، و لو (ر، ذ: إن) تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه. ثم قال: و اعلم أن إثبات الكلية للصورة العقلية (ر، ذ: المعقولة) بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر إنما يتأني على مذهب من قال بأن الحاصل في الأذهان هو ماهيات الأشياء (ز: لأشياء) كما سبق تحقيقه، و أما من قال إن الحاصل فيها (ر، ذ: + هو) صورها و أشباحها (ر: أشباهها) المخالفة لها بالحقيقة (ز: في الحقيقة)، فيقتصر في المطابقة على ما ذكره الشارح، أو يقول: إنما وصف الصور العقلية بالكلية لأن المعلوم بها أمر كلي على

الخارجية؛ لامتناع اتصاف ذات واحدة بالأمر المتقابلة، ولا للصور العقلية؛ لكون كل واحدة<sup>١</sup> منها صورةً جزئية في نفس جزئية، فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور؛ إذ هي تعرض للصور العقلية، كما بينه.

أقول: فساد ظاهر؛ لأن المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم<sup>٢</sup> إلى الكلّي والجزئي، فمعرض الكلّي هو المعلوم، دون الصور العقلية التي هي علوم<sup>٣</sup>، ودون الموجودات الخارجية التي هي أشخاص؛ فإننا إذا رأينا زيداً مثلاً وحصل في أذهاننا مفهوم الحيوان مثلاً كان هناك أمور ثلاثة: زيد، وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن أن يوصف بالكلّي، والصورة العقلية لمفهوم الحيوان، وهي أيضاً لا تتصف بالكلّي؛ لأنها صورة جزئية في نفس جزئية، كما اعترف به هذا القائل، ومفهوم الحيوان، وهو غير صورته العقلية؛ لأنه معلوم لا علم، وصورته العقلية علم لا معلوم، وهو الموصوف بالكلّي والاشتراك بين الكثيرين، بمعنى حمله عليها إيجاباً، فظهر أن امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم

---

ما هو المشهور، والثاني ألبق بمذهبه كما لا يخفى. انتهى كلامه. و لا شك أن الاشتراك في قوة المعنى الأخير، بل مآلهما واحد، فليس حاصل كلامه قدس سرّه نفي جواز تفسير الكلّي بالاشتراك، كما زعمه الشارح و اعترض عليه (الدواني).

١. ج: «واحدة».

٢. قوله: لأن المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم. أقول: هم (ر، ذ: + قد) قسموا المعاني إلى الكلّي والجزئية (ر، ذ: الكلّي والجزئي)، و فتروا المعاني بالصور العقلية؛ فإنها عين الماهية على ما هو التحقيق، بل صرح الشيخ في الشفاء على أن الماهية لا بشرط شيء. يسعى صورة عقلية، فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث إنها صورة عقلية، وهي أيضاً متصفة بالاشتراك الحملي من حيث الماهية، فلا خلل. نعم فساد ظاهر؛ بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين القائم بالذهن والحاصل فيه، وأن العلم والمعلوم متغايران بالذات، وهو (ر، ذ: هذا) شيء يتفرد (ر، ز، ذ: تفرد) به الشارح، وهذا القائل لا يقول به (الدواني).

٣. ث: «العلوم».

صحة تفسير الكلية بالاشتراك، وإنما كان<sup>١</sup> يدلّ لو كان الموصوف بالكلية إحدى هاتين<sup>٢</sup>، و ليس كذلك، وما ذكره من أنّ الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع أنّها صور جزئية في نفس جزئية، يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة<sup>٣</sup> كلياً وجزئياً أيضاً، فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين، وذلك مما لم يقل به أحد.

ولو استدلّ على عدم صحة<sup>٤</sup> تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور، بأنّ المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية، والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور<sup>٥</sup>؛ لكونها جزئية حالة في نفس جزئية، لكان صواباً.

(موجود في الخارج) على معنى أنّ ما صدق عليه<sup>٦</sup> - أعني: الشخص - موجود في الخارج،

١. ث: - «كان».

٢. خ: + «الورتين».

٣. قوله: يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة. أقول: وحدة الجهة ممنوعة، بل الصورة من حيث هي حالة في نفس تشخصه (ص: شخصية؛ ر، ز: شخصيته) وهي أحد أشخاص العلوم، جزئية، ومن حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور، كلية. قال (ص: + الشيخ) في الشفاء [الإلهيات: ٢٠٩]: «فالمعقول في نفس الأمر من الإنسان هو الذي هو كلي، وكلّيته لا لأجل أنّه في النفس، بل لأجل أنّه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة، حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث إنّ هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي أحد أشخاص العلوم أو التصورات، وكما أنّ الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً و نوعاً، فكل ذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلياً وجزئياً. فمن حيث إنّ هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية، ومن حيث إنّها يشترك فيها كثيرون فهي كلية، ولا تناقض بين هذين الأمرين» (الدواني).

٤. قوله: ولو استدلّ على عدم صحة. أقول: هذا ليس بصواب كما علم مما نقل من الشفاء (الدواني).

٥. ث: «الصورقة».

٦. قوله: على معنى أنّ ما صدق عليه. أقول: هذا يجعل النزاع لفظياً، ومع ذلك لا يلائم ظاهراً قول

المصنف: وهي جزء من الأشخاص، وسيأتي تحقيقه (الدواني).

## الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها ❁ ٤١٧

على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الأعيان، (و<sup>١</sup> هو جزء من الأشخاص)؛ لأنَّ الشخص عبارة عن مجموع الماهية و الشخص، ونسبة الماهية إلى الشخص نسبة<sup>٢</sup> الجنس إلى الفصل، هذا.

وقد استدلَّ على وجود الماهية لا بشرط شيء<sup>٣</sup> بأنَّه جزء من الشخص الموجود في الخارج؛

---

١. ت، ج: - و.

٢. خ: كنية.

٣. قوله: وقد استدلَّ على وجود الماهية لا بشرط شيء. أقول: هذا الاستدلال مذكور في الشفاء [الإلهيات: ٢٠٢]؛ فإنه قرَّر أنَّ الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج؛ لأنه إذا كان هذا الشخص حيواناً ما، فحيوان ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود، كاليأس؛ فإنه وإن كان غير مفارق للمادة فهو بياضه موجود في المادة على أنه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته، وإن كان كان غرضٌ لتلك الحقيقة أن تقارن في الوجود أمراً آخر. ثمَّ بالغ في الشنوع على من زعم أنَّ الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان، وقال [الشفاء (الإلهيات): ٢٠٤]: بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط. وأما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر، وإن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان، وليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً، بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الأعيان. وقد اكتفه من خارج شرائط وأحوال، فهو في حد وحدته التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر. ثمَّ قال [الشفاء (الإلهيات): ٢٠٤-٢٠٥]: فالحيوان مأخوذاً بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إنَّ وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدِّم البسيط على المركب، وهو الذي يخصَّ وجوده بأنه الوجود الإلهي؛ لأنَّ سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى. وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية. ولقد كثر في كلامه تقدِّم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكليَّة، بقدِّم البسيط على المركب. وبعد الإحاطة بأطراف هذا المقال لا يخفى أن ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجود أفرادها فقط، كما ذهب إليه الشارح تبعاً لآخرين، بل المقصود أنه إذا وجد زيد مثلاً - وهو في ذاته حيوان ناطق - فكما أنَّ زيداً موجود فكذا الحيوان الناطق؛ إذ لو لم يكن موجوداً لم يكن زيد موجوداً؛ لفرض أنَّ ما به هو هو معدوم، وإذا كان الحيوان الناطق موجوداً

فإن الحيوان مثلاً جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجود فيه.

و اعترض عليه: بأنه إن أريد به أن الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع، بل هو أول المسألة، و إن أريد أنه جزء<sup>١</sup> في العقل فهو مُسَلَّم، لكن الأجزاء العقلية للموجودات<sup>٢</sup> الخارجية لا يجب أن

يكون الحيوان موجوداً و كذا الناطق ضرورة. ثم إن نسبة الوجود إلى الطبيعة من حيث هي أقدم بالذات باعتبار ما من نسبة (ض: نسته) إلى زيد، بل ربما كانت أقدم بالزمان، كطبايع الحوادث؛ فإن الإنسان موجود قبل وجود زيد مثلاً، لكن كما أن لها جهة مغايرة و تقدّم فلها جهة اتحاد؛ فإنها إذا أخذت بحيث يمكن أن يدخل فيها ما يمكن دخوله فيه على ما سبق، فهي بهذا الاعتبار ممكنة (ض: يمكنه) الاتحاد معها، و إذا أخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل، فالطبيعة التي وجودها أقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر، و هو باعتبار التقدّم مجرد، لا بمعنى أنه في نفس الأمر غير محفوظ بالأمور الخارجية، بل بمعنى أن حكم التقدّم لا يصدق عليه من حيث الخلط، فاتفق ذلك؛ عسى أن ينفعك في بعض المطالب العالية (الدواني).

١. ث، خ: + «له».

٢. قوله: لكن الأجزاء العقلية للموجودات. أقول: لا رب في أن مفهوم هذا الأعمى ليس ذات زيد، بل نسبته إليه نسبة العرضيات، فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الأعمى حتى يلزم منه وجود الأعمى، بل له اتحاد مع زيد، فهو موجود بالعرض بوجوده، و كذا الأعمى. فإن قلت: كما أن الأعمى موجود بوجود زيد مثلاً بالعرض كذلك الأبيض، فلم حكموا بوجود الأبيض دون الأعمى مع أنه لا فرق بينهما؟ قلت: لا فرق بينهما في أنهما موجودان بالعرض لوجود معروضهما، بل الفرق أن الأبيض موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود الموضوع، و الأعمى ليس موجوداً بالذات أصلاً. فإن قلت: يتم علم أن الأبيض موجود بالذات دون الأعمى؟ قلت: بأنه إذا لاحظ العقل مفهوم الأعمى ظهر أنه لا يتوقف الانصاف به إلا على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير أن يزيد هناك أمر في الوجود، بخلاف الأبيض. فإن قلت: هذا إنما يدل على وجود اليأس دون الأبيض؛ فإن العرض هو اليأس دون الأبيض، كما صرح به الشيخ و غيره من أن العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي. قلت: الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء، فهو عرضي، و إذا أخذ بشرط شيء، فهو العرض المقابل للجوهر، فكما أن طبيعة الذاتي جنس و مادة باعتبارين، أو فصل و صورة باعتبارين، فطبيعة العرض

عرضي و عرض باعتبارين، وهذا تحقيق الفرق بين العرضي والعرض، لا ما يتخيل من أن الفرق بينهما بالذات، فالمدرَك بالبصر أولاً وبالذات هو الأبيض، ثم من الخارج يعلم أن الأبيض مقارن لموجود آخر هو ثوب أو حجر أو غيرهما، حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم أنه شيء أبيض، بل جاز أن يكون أبيض بذاته، كما أن الثوب ثوب بذاته، وحينئذ كان يابضاً وأبيض، فيكون أبيض بيباض هو عين ذاته؛ إذ البياض هو الأبيض باعتبار التحصل، ولذلك لا يحمل على مجموع المعروف والعرض، وذلك كما أن البدن إسم للجسم من حيث هو مادة للنفس، ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن، بخلاف الجسم؛ فإنه اسم له بأي اعتبار أخذ، فلذلك يحمل على المجموع إذا أخذ لا بشرط، وهذا وإن كان مخالفاً لظاهر تأويل المتأخرين حتى الشيخ في الشفاء، فهو الحق الملوَّح (ض: و يلوح) إليه كلام المعلم الثاني في المدخل الأوسط، و يوافقه التعليم الأول بحسب ترجمة حنين بن اسحاق؛ فإنه عبر عن أكثر المعقولات بالمشقات، كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها، وأورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالأب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظايرها، وتشهد به الفطرة السليمة من ذى فطنة وعية قويمة. فإن قلت: من ينفي وجود الكلّي الطيعي يقول: الموجود في الخارج أمر بسيط، فإذا وجد في العقل ينتزع (ض: انتزع) منه الحيوان والناطق مثلاً، فليسا بحسب الحقيقة جزئين للموجود في الخارج، بل أمرين متزعين عنه، كالأعمى بعينه من غير فرق. قلت: لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيواناً ولا ناطقاً؛ لما علم من أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي، فيكونان من جملة العوارض، والكلام فيما هو ذاتي له. فإن قلت: لعله ينبغي أن يكون شيء من الكلّيات ذاتياً لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعترفتم (ض: اعترفتم). قلت: يلزم عليه أن يكون اتصافه بجميع المفاهيم الكلية معللاً بعلة، كما هو شأن اللواحق، فيكون زيد كما يحتاج إلى جاعل يجعله أبيض يحتاج إلى جاعل يجعله إنساناً، لا بالمعنى الذي أشرنا إليه أنه حق، بل المعنى الآخر، أعني: أن بتوسط الجعل بينه وبين الإنسان؛ إذ المفروض أنه في حد ذاته أمر آخر. لا يقال: لعل الجاعل ذاته. لأننا نقول: حينئذ يكون وجود زيد متقدماً بالذات على وجوده إنساناً، كما أنه متقدّم على وجوده أبيض، فيكون الإنسان من اللواحق المتأخرة عن وجوده. ثم ليس الكلام في خصوصيات المواد، بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بأنه ذاتي، والكلام فيما هو ذاتي، والتفتيش بوجب أن بعض الموجودات في ذواتها بياض أو شجر أو حجر أو ما أشبه ذلك، وليس بأشياء أخرى صارت تلك الأشياء بالعرض، ونحن إنما ندعي أن وجود تلك الطبايع التي هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات. ثم لا يخفى أن هذا القائل ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة، فتأمل. لا يقال: وجود الشيء متقدّم

تكون موجودة في الخارج، ألا يرى أن العمى جزء هذا الأعمى الموجود في الخارج، مع أنه ليس بموجود فيه؟

(و صادق على المجموع الحاصل منه و مقاً يضاف إليه) هذا الكلام إنما يلانم<sup>١</sup> بحال الماهية لا بشرط شيء، بالاصطلاح الآخر الذي سبق ذكره.

(و الكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي)؛ لأن المنطقي إنما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي، من غير أن يشير إلى طبيعة من الطابع.

(و) يقال (للمركب<sup>٢</sup>) من المعروض و العارض (كلي<sup>٣</sup> عقلي، و هما) أي: الكلي المنطقي و<sup>٤</sup> العقلي (ذهنيان) يعني: من المعقولات الثانية<sup>٥</sup>، أما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه، و أما الكلي العقلي فتركبه منه، (فهذه) يعني: الكلي الطبيعي و المنطقي و العقلي، (اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة).

على جميع الذاتيات؛ إذ العقل يحكم بأنه ما لم يوجد لم يكن إنساناً و لا غيره؛ إذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له. لأننا نقول: هذا وهم فاسد؛ لأن ما ثبوته للشيء يتأخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجة عنه لا محالة. على أن الفطرة السليمة تشهد بفساد تقدم الوجود على الذاتيات، بل هما متساويان. ثم مقتضى هذا التوهم أن يقال: وجد فصار زيد، فيكون نسبة زيد إلى نفسه نسبة العوارض المتأخرة، هذا خلف، فتأمل هذا (الدواني).

١. قوله: هذا الكلام إنما يلانم. أقول: نعم، و هو مقصود المصنف كما سبق (الدواني).

٢. س: + ومنها.

٣. س، ش: - كلي.

٤. ث، ت: + الكلي.

٥. قوله: يعني من المعقولات الثانية. أقول: لا يقال: العقلي مركب من المعقول الأول و الثاني، فلا يكون معقولاً ثانياً؛ لأن حد المعقول الثاني لا يصدق عليه؛ لأنه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي، و لو جعل المعقولات الثانية ما هي مبادئ الاشتقاق فمبدأ المحمول إنما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل (الدواني).

## [انقسام الماهية إلى بسيط ومركب]

(و الماهية منها: بسيطة<sup>١</sup>، وهي<sup>٢</sup> ما لا جزء له، ومنها: مركبة<sup>٣</sup>، وهي<sup>٤</sup> ما له جزء، وهما موجودان ضرورة).

دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة؛ فإن وجود الإنسان و الشجر و البيت و أمثالها من المركبات ضروري، و كذلك تركيبها أيضاً معلوم بالضرورة، و أما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل<sup>٥</sup> تأمل، و قد يستدل عليه بأن المركب لا بد و أن ينتهي في التحليل إلى البسيط؛ لأن كل كثرة- و إن كانت غير متناهية- لا بد فيها من الواحد؛ لأنه مبدؤها، فلو انتفى الواحد انتفى الكثير؛ لانتفاء مبدئه.

لا يقال: إن أردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية، فقولك: «لا بد فيها من الواحد» ممنوع؛ لجواز أن يكون كل واحد من أجزاء الكثرة<sup>٦</sup> مركباً من آحاد كل واحد منها مركب من آحاد آخر كذلك، و هكذا إلى غير النهاية، و إن أردت به ما هو أعم من الواحد الحقيقي و الاعتباري فذلك مسلم، لكن لا يجديك نفعاً؛ إذ لا يلزم منه انتهاء المركب إلى البسيط، و السند ما مر.

لأننا نقول: لا معنى للكثير<sup>٧</sup> في الحقيقة<sup>٨</sup> إلا المتألف من الآحاد الحقيقية، و أما الواحد المركب

١. س، ش: «بسيط».

٢. س، ش: «هو».

٣. س، ش: «مركب».

٤. س، ش: «هو».

٥. ر، ز: «- محل».

٦. ث: «الكثير».

٧. ت، خ: «للكثرة».

٨. قوله: لأننا نقول: لا معنى للكثير في الحقيقة. أقول: لمانع أن يمنعه إلى أن يبين؛ فإن القدر الضروري هو أن الكثرة متألفة من الوحدات، و أما أنها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو أول المسألة، و قد سبق



مما لا يتناهى فإنه وإن جاز أن يعتبر جزءاً للكثرة، لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه، فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة، فلا بد هناك من آحاد حقيقية، وإلا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير أن يتحقق هناك آحاد أصلاً، وهو محال بديهياً<sup>١</sup>.

(و وصفاهما) يعني: الباطة والتركيب (اعتباريان<sup>٢</sup>) لا وجود لهما في الخارج، (متنافيان) لا يصدقان على شيء أصلاً ولا يرتفعان؛ لأن كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان، تقابل سلب وإيجاب<sup>٣</sup>.

(و قد يتضايقان) يعني: قد يفتران على وجه<sup>٤</sup> يكونان متضايقين؛ فإن الباطة قد يطلق على كون شيء<sup>٥</sup> جزءاً من شيء آخر، والتركيب على كون شيء<sup>٦</sup> كلاً لشيء<sup>٧</sup> آخر.

(فيتعاكسان في العموم والخصوص، مع اعتبارهما بما مضى) يعني: أن البسيط والمركب الإضافيين إذا اعتبرا قيا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين - البسيط بالبسيط والمركب بالمركب - يتعاكسان في العموم والخصوص، أي: يكون البسيط الإضافي أعظم مطلقاً من البسيط

---

ذلك. ثم لا يخفى أنه يمكن الاستدلال على وجود البائظ الخارجية ببطلان التسلسل، وكذا على وجود البائظ الذهنية، بمعنى أنه لا بد أن يوجد في الذهن أمر لا يكون مركباً بحسب هذا الوجود (ر)، ذو + (و) لجريان التطبيق في الصور الذهنية، وأما على وجود ماهية لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها إلى أمور (ض: الأمور التحليلية) فلا؛ فإن ذلك شيء بالأجزاء التحليلية (ض: العقلية) للجسم، فلا (ر)، ذو و (لا) محذور في عدم وقوفها عند حد، وبالجمله لا بد لذلك من بيان، فتأمل (الدواني).

١. ت: «بالديهية».

٢. ش: «اعتباران».

٣. ث: «السلب والإيجاب».

٤. قوله: يعني قد يفتران على وجه. أقول: أشار إلى تأويل في عبارة المتن ليصح (الدواني).

٥. ث: «الشيء».

٦. ث: «الشيء».

٧. ث: «شيء».

الحقيقي؛ لأنَّ كلَّ ما لا جزء له يصدق عليه أنه جزء لما تركب منه ومن غيره، وليس كلَّ ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنه لا جزء له؛ لجواز أن يكون جزء شيء ذا أجزاء على عكس النسبة بين المركبين: الإضافي والحقيقي؛ فإنَّ المركب الإضافي أخصُّ مطلقاً من المركب الحقيقي؛ لأنَّ كلَّ مركب إضافي مركب حقيقي، وليس كلَّ مركب حقيقي مركباً إضافياً؛ لجواز أن لا يعتبر إضافته إلى جزئه<sup>١</sup>.

و فيه نظر؛ لأنَّ البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطاً إضافياً، بأن لا يعتبر جزءاً من شيء أصلاً، فالقول بأنَّ المركب الحقيقي قد لا يكون إضافياً- مع أنَّ له جزءاً البتة، و البسيط الحقيقي يكون إضافياً البتة، مع أنه لا يلزم أن يكون جزءاً من شيء، فضلاً عن اعتبار ذلك، باطل<sup>٢</sup> قطعاً، بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه؛ لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب، كالوحدة للعدد، و صدق الحقيقي بدون الإضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب تعالى، وبالعكس في مركب وقع جزءاً لمركب آخر، كالجسم للحيوان.

و بين المركبين مساواة، إن لم يشترط في الإضافي<sup>٣</sup> اعتبار الإضافة؛ لأنَّ كلَّ مركب حقيقي لا بدَّ و أن يكون له جزء، فيكون مركباً إضافياً بالقياس إلى ذلك الجزء وبالعكس، و عموم مطلق، إن اشترط ذلك؛ لأنَّ كلَّ مركب إضافي<sup>٤</sup> بالقياس إلى جزئه، فهو مركب حقيقي، و لا ينعكس؛ لجواز أن لا يعتبر في الحقيقي الإضافة إلى جزئه، فيكون أعم مطلقاً من الإضافي.

(و كما تتحقّق الحاجة في المركب) إلى جاعل (فكذا في البسيط) تتحقّق الحاجة إلى

جاعل.

١. ز: «جزء».

٢. خبر لقوله: «فالقول».

٣. ز: «الإضافات».

٤. ث، ت، ج: - «إضافي».

اختلفوا في أن الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعلٍ أم لا ؟ على أقوال ثلاثة:  
 الأول: ما اختاره المصنف<sup>١</sup>، وهو أنها كلها مجعولة بجعل الجاعل، سواء كانت مركبة أو بسيطة؛ وذلك لأن المحجوج إلى تأثير الفاعل هو الإمكان العارض للمركبات والبساط، فكلها محتاجة إلى جعل الجاعل، ثم الأثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل - أي: تأثير الفاعل - هو ذات الممكن، لا وجوده، فلذلك<sup>٢</sup> يقال: ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل، دون وجوداتها.

الثاني: أنها غير مجعولة مطلقاً، مركبة كانت أو بسيطة؛ إذ لو كانت الإنسانية مثلاً بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانيةً، و سلب الشيء عن نفسه محالٌ.  
 والجواب: ما قد سبق من أننا لا نسلم استحالة؛ فإن المعدوم في الخارج مطلوب عن<sup>٣</sup> نفسه، إنما المحال هو الإيجاب المعدول<sup>٤</sup>، وحاصله أن عند عدم الجعل ترتفع الماهية الإنسانية عن الخارج رأساً، فلا يصدق عليها حكمٌ إيجابي، بل يصدق عليها<sup>٥</sup> سلب جميع الأشياء، حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج، لا أنها تنقرّر في الخارج مع اللاإنسانية، حتى يلزم صدق قولنا: الإنسانية لاإنسانية، والمحال هو<sup>٦</sup> الثاني لا الأول.

الثالث: أن المركبة مجعولة بخلاف البسيط<sup>٧</sup>؛ إذ لو كان البسيط مجعولاً لكان ممكناً؛ لأن المجعولة فرع الاحتياج إلى المؤثر، والاحتياج إليه فرع الإمكان، لكن الإمكان نسبة تقتضي

١. قوله: الأول ما اختاره المصنف. أقول: هذا ما أشرنا إليه سابقاً أنه مذهب المصنف، وحققناه بما يندفع عنه الشبهة (الدواني).

٢. خ: «ولذلك».

٣. ز: «من».

٤. ث: «أي: المحال هو للإيجاب العدولي».

٥. ث، خ: - «عليها».

٦. ث: + «هذا».

٧. خ، ج: «البسيطة».

الاثنيية، فيلزم أن يكون في البسيط اثنيية، فلا يكون البسيط بسيطاً، هذا خلف.  
و الجواب: أن الإمكان نسبة بين الماهية و وجودها، لا بين أجزاء الماهية حتى يقتضي اثنيية<sup>١</sup>  
فيها.

قال صاحب المواقف<sup>٢</sup>: «إن هذه المسألة من المداحض، ونحن نثبت أقدامك بإشارة خفية  
إلى تحرير محل النزاع و منشأ المذاهب، و هي أن الحكماء لما أثبتوا الوجود الذهني رأوا عوارض  
الماهيات ثلاثة أقسام: قسم يلحق الماهيات<sup>٣</sup> من حيث هي هي، بأى وجود وجدت، كالزوجية  
للأربعة؛ و قسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي، كالتأهي للجسم؛ و قسم يلحقها باعتبار وجودها  
الذهني، و هو الذي يسمى معقولاً ثانياً، كالذاتية و العرضية، فنبهوا بقولهم: «إن الماهيات غير  
مجمولة على أن المجعولية من عوارض الوجود الخارجي، لا من عوارض الماهية، و أرادوا  
بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل.

و قال بعضهم: و قد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير، سواء كان فاعلاً مؤجداً أو جزءاً  
مقوماً لها، تلحق<sup>٤</sup> الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها؛ فإن الاحتياج إلى جزئها  
الداخل في قوامها<sup>٥</sup> يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو، فأينما وجدت الماهية المركبة كانت  
متصفة بالاحتياج إلى الغير، بخلاف البسيطة؛ إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية، و إن اشتركتا  
في الاحتياج اللازم للوجود.

و أرادوا بقولهم: الإمكان لا يعرض للبسيط؛ إذ ليس فيه شيان، أن الاحتياج العارض للماهية  
المركبة في حد ذاتها- مع قطع النظر عن وجودها- لا يتصور عروضه للماهية البسيطة، و هذا أيضاً

١. ث: «الاثنيية».

٢. انظر: شرح المواقف ٣: ٤٥-٥٣.

٣. خ: «الماهية».

٤. ث، خ: «يلحق».

٥. خ: «+ منها».

كلام حق لا شبهة فيه.

وقال بعضهم: الماهيات كلها - بيطها و مركبها - مجعولة، وقد أرادوا أن الاحتياج عارض لهما<sup>١</sup> أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود، وهذا أيضاً كلام صدق لا شك<sup>٢</sup> فيه. وقال بعض المحققين: فيه بُعد<sup>٣</sup>؛ لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي<sup>٤</sup> أو الذهني جار في كثير من لواحقها، فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولة كثير فائدة.

و أيضاً: كما أن الماهية<sup>٥</sup> الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني، فالمجعولة بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً؛ فإنها إنما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج، سواء كان اتصافها يناً أو غير بين، وإن فسرت المجعولة بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً<sup>٦</sup>، والتعبد تكلفاً. و أبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من أن معنى قولهم: الماهية غير مجعولة، أن المجعولة

١. ث: «لها».

٢. ث: «لا شبهة».

٣. أ، ت، خ، ر: - «بُعد».

٤. ث: «من لوازمها في الوجود الخارجي».

٥. ث: «الماهيات».

٦. قوله: كان الكلام صحيحاً. أقول: لا يخفى أن المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفاً للاتصاف به على ما سبق تفصيله، سواء كان ذلك المفهوم في نفسه مقيداً بالخارج أو الذهن، أو لم يكن مقيداً بهما، و لذلك جعلوا العلّة و المعلولة و الإمكان (ر، ذ: + و الحقيقة) منها، سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي أو غيره، بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها، فالظاهر أن المجعولة (ض: المعقولة) بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية. كيف لا، و قد صرحوا بأن الإمكان علة تامة للحاجة، فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي، و حينئذ فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحاً، فتأمل (الدواني).

ليست نفس الماهية و لا داخلية فيها، على قياس ما قيل: من أنَّ الماهية لا واحدة و لا كثيرة.  
و الصواب أن يقال: معنى قولهم: إنَّ<sup>١</sup> الماهيات ليست مجعولة، أنَّها في أنفسها ليست مجعولة، بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها؛ فإنَّك إذا لاحظت ماهية السواد و لم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل؛ إذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها، حتَّى يتصوَّر توسط جعل بينهما، فيكون إحداها مجعولة إلى تلك الأخرى<sup>٢</sup>، و كذا لا يتصوَّر تأثير الفاعل في الوجود، بمعنى جعل الوجود وجوداً، بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنَّه يجعلها متَّصفة بالوجود، لا بمعنى أنَّه يجعل اتصافها<sup>٣</sup> موجوداً متحقِّقاً في الخارج؛ فإنَّ الصباغ مثلاً إذا صبغ ثوباً؛ فإنَّه لا يجعل الثوب ثوباً، و لا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متَّصفاً بالصبغ في الخارج، و إن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج، فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، و لا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودةً مجعولةً، و هذا المعنى ممَّا لا ينبغي أن ينزع فيه.  
و لا منافاة بين نفي المجعولة عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولاً، و بين إثباتها لها بما يبيِّن أنَّها من أنَّه الحقَّ الذي لا يتوهم بطلانه<sup>٤</sup>، فالقول بنفي المجعولة مطلقاً، و بإثباتها مطلقاً، كلاهما صحيح إذا حملا على ما صوَّرنَاه.  
و من ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط، فإنَّ أرادوا<sup>٥</sup> بالمجعولية أحد المعنيين المذكورين فالفرق باطل؛ لأنَّ المجعولية بمعنى جعل<sup>٦</sup> الماهية تلك الماهية<sup>٧</sup> منتفيةً عنهما معاً، و

١. خ، ج: - وإنَّ.

٢. خ: «فيكون إحداها مجعولة بتلك الأخرى و الأخرى مجعولة إليها بتلك الأخرى».

٣. ث: + «به».

٤. ث: «لما يبيِّناه».

٥. ث، ت، ج: - «من أنَّه الحقَّ الذي لا يتوهم بطلانه».

٦. ث: «أراد».

٧. ز: + «تلك».

بمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معاً. وإن أرادوا- كما هو الظاهر من كلامهم- أن ماهيته<sup>٢</sup> المركبة في حد ذاتها<sup>٣</sup>- مع قطع النظر عن وجودها- محتاجة إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض، و بهذا الاعتبار لها حاجة إلى جاعل يحققها في نفسها بضم بعض أجزائها إلى بعض، وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط، فهو المركب متشارك كان في ثبوت المجعولة بحسب الوجود، وفي نفي المجعولة بحسب الماهية، و تمايزان بأن المركب مجعول في حد ذاته- مع قطع النظر عن وجوده- دون البسيط<sup>٤</sup>، كان هذا أيضاً صواباً بلا ريب.

و نقول حينئذ: إن قولهم: إن<sup>١</sup> الإمكان لا يعرض للبسيط، لم يريدوا به إمكانه بالقياس إلى وجوده؛ لظهور بطلانه؛ إذ الكلام في الماهيات الممكنة، دون الواجب و الممتنع، و أيضاً؛ لو صح نفي هذا الإمكان عن البسيط<sup>٥</sup> بما ذكر، لانتفى عنه الوجوب و الامتناع أيضاً؛ لأنهما نسبة

١. ز: - «تلك الماهية».

٢. ت، ج: «الماهية».

٣. قوله: أن ماهيته المركبة في حد ذاتها. أقول: لقائل أن يقول: إذا سلمت (ض: سلمنا) احتياج الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها إلى جاعل يجعلها، لا بمعنى أنه يجعلها إياها، فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط؟ فإن عدم احتياجها إلى الأجزاء لا ينافي احتياجها إلى أمر آخر. قولك: هذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط، قلنا الاحتياج الذاتي إلى الأجزاء لا يتصور فيه، و أما الاحتياج الذاتي إلى غيرها كجاعل يجعلها في (ز: حد) ذاتها كما أثبت في المركب، فلا نسلم أنه غير متصور (ر، ذ: + فيه)، بل لا نجد في هذا الاحتياج فرقاً بين المركب و غيره (ز: البسيط). و بالجملة لا بد له من بيان، و الوجه في منشأ هذا القول ما قدمناه (الدواني).

٤. ت: «بخلاف».

٥. خ: «البسيطة».

٦. ت، خ: - «إن».

٧. قوله: و أيضاً لو صح نفي هذا الإمكان عن البسيط. أقول: و أيضاً لو لم يكن ممكناً لزم كونه واجباً، فيتعدّد الواجب؛ ضرورة تعدد البساط، اللهم إلا أن يراد بالبسيط البسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه (الدواني).

كالإمكان، بل أرادوا به حاجته في حد ذاته<sup>١</sup>، كما في المركب. وحينئذ يندفع<sup>٢</sup> الجواب عنه بما ذكر من أن عروض الإمكان للبيط لا يقتضي اثنيّة في حد ذاته. انتهى كلامه.

و<sup>٣</sup> أقول: لا يخفى على المتأمل<sup>٤</sup> أن ما ذكره من التوفيق بين القولين الأولين - أعني: نفى المجعولة مطلقاً وإثباتها مطلقاً - كلام حق لا شبهة فيه، وقد أسلفناه بعينه في بحث<sup>٥</sup> حاجة

١. قوله: بل أرادوا به حاجته في حد ذاته. أقول: تفسير الإمكان بالحاجة (ز: - بالحاجة) غير مصطلح؛ لأنها معلولة (ر، ذ: + له)، على أن فيه ما مر من أن انتفاء الحاجة إلى الأجزاء لا ينفي الحاجة إلى الجاعل. و يلوح لي أنهم نظروا إلى أن في المركب مجعولاً ومجعولاً إليه؛ فإن الأجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب، فيتصور فيه الجعل، بخلاف البسيط؛ إذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول إليه (ر، ذ: إليها)، فلا يتصور فيها الجعل (ز: الجاعل) بناء على أنهم لم يفهموا من الجعل إلا هذا المعنى كما سبق، و حينئذ فرادهم بالإمكان ما هو كيفية نسبة (ز: نسبة) كون شيء لها ذلك الشيء، و زعموا أن الأجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام، و ليس في البيط شيء يكون كونه إياه ممكناً. و على هذا فالجواب أن جميع الأجزاء غير (ر، ذ: عين) المركب كما هو المشهور، فلا يتصور جعله إياه، كما في البسيط بعينه، و الأجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب إلا بالعرض (ر، ذ: بالعرض)، و مثل ذلك الضرورة (ر، ذ: الصيرورة) متصور في البسيط (ر، ذ: البساط). و أيضاً عدم تحقق هذا الإمكان في البسيط ممنوع؛ إذ السواد إذا كان ممكن الوجود كان كونه سواداً أيضاً ممكناً؛ إذ يمكن أن لا يوجد الفاعل أصلاً، فلا يكون السواد سواداً، و لا تناقض فيه (الدواني).

٢. خ: + به.

٣. ث، ت: - وه.

٤. قوله: لا يخفى على المتأمل. أقول: لا يخفى على المتأمل أنه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره. كيف، و قد صرح هذا القائل بأن الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، بل حاصله كما ينادي عليه العبارة أن المركب يحتاج إلى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض أجزائه إلى البعض، بخلاف البسيط؛ فإنه إنما يحتاج إلى جاعل يجعله موجوداً فقط، فلا يرد عليه ما ذكره. نعم، يعجبه عليه ما لوحنا إليه آنفاً، و قد حققنا جلية الحال سابقاً، فتأمل (الدواني).

٥. خ: + بحث.



الممكن إلى المؤثر، لكن توجيه القول الثالث - على ما ذكره - فيه ذلك البعد الذي كان<sup>١</sup> قد هرب عنه؛ إذ محضه أن الحاجة إلى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البيط؛ فإنها بالنسبة إليه من لوازم الوجود دون الماهية، فليتأمل.

(وهما) أي: البيط والمركب (قد يقومان بأنفسهما) أي: لا يفترقان في تقوّمهما إلى محلّ يقومان به، لا أن لهما قياماً<sup>٢</sup> بأنفسهما، كما أن لهما قياماً حقيقياً<sup>٣</sup> بغيرهما، (و قد يفترقان) في تقوّمهما (إلى المحل).

فهناك أقسام أربعة: بيط قائم بنفسه كالواجب تعالى، و بيط قائم بغيره كالنقطة، و مركب قائم بنفسه كالجسم، و مركب قائم بغيره كالسواد.

(و المركب مركّب عقلاً يتقدّم<sup>٤</sup> وجوداً<sup>٥</sup> و عدماً بالقياس إلى الدهن و الخارج) يعني: أن أجزاء الماهية تتقدّم عليها بحسب الوجودين: الذهني و الخارجي؛ فإن وجود اليت في الخارج يفتر إلى وجود الجدران و السقف فيه، و كذا وجوده في الدهن مفتقر<sup>٦</sup> إلى وجودهما فيه، و بحسب العدمين أيضاً؛ فإن عدم اليت في الخارج يفتر<sup>٧</sup> إلى عدم الجدار أو السقف فيه، و كذا عدمه في الدهن مفتقر<sup>٨</sup> إلى عدم أحدهما فيه، لكن بين التقدّمين - أعني: تقدّم الأجزاء على الماهية بحسب الوجود و تقدّمها عليها بحسب العدم - فرق من وجهين:

أحدهما: أن التقدّم بحسب الوجود يتحقّق بالنسبة إلى كلّ جزء، و أما التقدّم بحسب العدم

١. ت: - «كان».

٢. ت: + «حقيقاً».

٣. ت: «يتقدّمه».

٤. س، ش: أو المركب إنما يتركب عقلاً يتقدّمه وجوداً.

٥. ج: «الخارجي و الذهني».

٦. ت، خ: «يفتر».

٧. ت، خ، ج: «مفتقر».

٨. ت: «يفتر».

فإنما هو بالنسبة إلى شيء ما من الأجزاء؛ فإن وجود البيت مفتقر إلى وجود كل من الجدار و السقف، و عدمه إنما يفتقر إلى عدم أحدهما، أيأ ما كان.

و الثاني: أنّ التقدّم بحسب الوجود تقدّم بالطبع<sup>١</sup>، و التقدّم بحسب العدم تقدّم بالعلية؛ فإنّ وجود كل من الجدار و السقف علّة ناقصة لوجود البيت، و عدم أحدهما - أيأ ما كان - علّة تامة لعدمه.

فإن قيل: يلزم من ذلك أن يكون لشيء واحد بعينه - و هو عدم هذا البيت المعين مثلاً - علل تامة بعدد أجزائه؛ إذ عدم الجدار - على ما ذكرت - علّة تامة لعدم البيت، كما أن عدم السقف أيضاً علّة تامة له، و هم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص. قلنا: البرهان إنما دلّ<sup>٢</sup> على أن الواحد بالشخص لا يمكن أن يكون له علل تامة مجتمعة أو ممكنة الاجتماع، و أما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها.

ثم إن كل واحد من أعدام<sup>٣</sup> الأجزاء<sup>١</sup> علّة تامة لعدم المركب؛ بشرط تقدّمه على سائر الأعدام

١. قوله: و الثاني أنّ التقدّم بحسب الوجود تقدّم بالطبع. أقول: فيه نظر؛ لأنه حقّق (ر، ذ: سبق) أخيراً أن كلّاً من الأعدام بشرط تقدّمه على سائر الأعدام علّة تامة، فلا يكون هو وحده علّة تامة. و الجواب أنّ حاصل كلامه بعد جواب الإيراد أنّ كلّاً منها (ر، ذ: منهما) مع هذا الشرط علّة تامة، فيصير مآل الفرق إلى أن كلّاً من الأعدام بشرط سبقه على سائر أعدام الأجزاء علّة تامة في مرتبته (ض، ر، ذ: مرتبة) بدون مداخله سائر الأعدام، و ليس حال وجود الأجزاء كذلك، أعني: أنه ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخله سائر الأجزاء علّة تامة في مرتبة من المراتب. و الحاصل أن المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الأجزاء، و لا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الأجزاء، فقد ساق الكلام أولاً على المصاحمة و الإجمال ليورد (ض: المورد) عليه السؤال، ثمّ يفضّل المقصود (ر، ذ: - المقصود) في الجواب. ثمّ إنّا قد أشرنا فيما سبق إلى ما هو الحقّ في هذا (ر، ذ: - هذا) المقام، فليكن على ذكر منك (الدواني).

٢. ج: «بدل».

٣. ث، ت، خ، ج: «عدم».

الأخر، فإذا عدم جزء من المركب في زمانٍ ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه، كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب، وإذا عدم جزئان منه معاً في زمانٍ لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب؛ لفقدان الشرط، بل مجموعهما علة تامة له؛ بشرط تقدمه زماناً على أعدام الأجزاء الأخر. فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط<sup>٢</sup> متافية، فلا يمكن اجتماعها.

فظهر<sup>٣</sup> من ذلك أنه إذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن أن يعدم بعدم جزء آخر بعده، وهذا الإشكال ليس مخصوصاً بأعدام الأجزاء<sup>٤</sup>، بل جار في أعدام سائر العلل الناقصة، كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط؛ فإن كل واحد منها أيضاً علة تامة لعدم المعلول، ووجه التفصي ما تبنت عليه.

(و هو) أي: تقدم الأجزاء على الماهية (علة الغنى) للأجزاء (عن السبب) الجديد؛ لأن الجزء لما كان متقدماً على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وأن يتحقق الجزء أولاً، فاستحال عند تحقق الكل احتياجه إلى سبب جديد يحققه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

(لباعتبار الدهن بين، و باعتبار الخارج غني) يعني: أن الغناء عن السبب الجديد إن اعتبر

١. قوله: ثم إن كل واحد من أعدام تلك الأجزاء. أقول: إنما يحتاج إلى ذلك إذا ثبت أن عدم الشيء المعين أمر شخصي ودون إثباته خطر القتاد. لا يقال: لو لم يكن مشخصاً وكان عدمه المستند إلى عدم إحدى العلل غير العدم المستند إلى عدم علة أخرى لجاز أن يصف بشخص آخر من العدم؛ إذا انتهى جزء آخر. لأننا نقول: الملازمة متنوعة؛ إذ كلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب أفرادها وهو ظاهر. ثم الظاهر كما أسلفناه أن عدم كل واحد من الأجزاء لا دخل له بخصوصيته في استبعاد عدم المعلول، بل علة انتفاء إحدى علل الوجود، بل انتفاء علة التامة المستلزمة لانتفاء إحدى العلل فتذكر (الدواني).

٢. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: - تامة.

٣. ث: «شرايط».

٤. ث، خ: «و ظهر».

٥. أ، ث، ر، ز: «الأخر».

في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت، وإن اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني.

(فتحصل) للجزء (خواص ثلاث واحدة) وهي: التقدّم بحسب الوجودين: الذهني و الخارجي، (متعاكسة) أي: خاصّة مساوية للجزء؛ فإنّ كلّ جزء متقدّم على الكلّ، و كلّ ما هو متقدّم على آخر<sup>١</sup> فهو جزء له.

فإن قيل<sup>٢</sup>: إن أريد بهذا التقدّم التقدّم في الوجودين جميعاً، على ما هو ظاهر عبارة القوم، فباطل؛ لأنّ الجزء الذهني - كالجنس و الفصل - لا يتقدّم في الوجود الخارجي، و إلا امتنع الحمل، و إن أريد أنّ الجزء الذهني متقدّم بالوجود الذهني، و الجزء الخارجي متقدّم بالوجود الخارجي - على ما ذكر<sup>٣</sup> - فالعلة الفاعلية للشيء متقدّمة عليه في الخارج إن كانت علة له في الخارج، و في الذهن إن كانت<sup>٤</sup> في الذهن، فهذه الخاصّة لا تكون مساوية للجزء؛ لصدقها على<sup>٥</sup> العلة الفاعلية أيضاً.

أقول: الظاهر أنّ مرادهم الأول - على ما صرح به الإمام - لكن معناه أنّ الجزء متقدّم على الكلّ في الوجودين جميعاً؛ إن كان بينهما مغايرة في الوجودين<sup>٦</sup>.

١. خ: «الآخر».

٢. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٠ - ٤٢١.

٣. خ: «ذكره».

٤. خ: «+ علة له».

٥. خ: «+ ذات».

٦. قوله: إن كان بينهما مغايرة في الوجودين. أقول: لما علمت الفرق بين الجنس و المادة، و أنّ ما هو جنس ليس جزءاً و ما هو جزء ليس جنساً، فلا شيء عندك هذا النقض، و لم يحتج إلى هذا التكلّف، مع ما فيه من المناقشة التي لا يخفى على الفطن. فإن قلت: المادّة العقلية الصرفة التي يفرضها العقل في البائط (ر، ذ: البسيط) كاللون في السواد مثلاً، غير متميّزة في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقلته سابقاً، فالجزء العقلي مطلقاً لا يتقدّم في الوجودين. قلت: لا تركيب (ز: لا تركّب) هناك

بيان ذلك: أنَّ الجزء لا بدَّ وأن يكون مغايراً للكلِّ بحسب التعقُّل و الوجود الذهني، فإن كان- مع ذلك- مغايراً له بحسب الوجود الخارجي أيضاً- وذلك إذا كان جزءاً غيرَ محمولٍ- وجب

حقيقة؛ فإنَّ ذلك أمر يفرض العقل فيه بضرب من التحليل من غير أن يطابق العين. و يشبه أن إطلاق التركيب عليه و على غيره على سبيل الاشتراك، بل على سبيل المسامحة. و كان في عبارة الشيخ المتفولة إيماء إلى ذلك، و قد صرَّح به في التعليقات. ثمَّ لو تركنا عن هذا المقام اخترنا المعنى الثاني، و لا يرد التنقض بالعلَّة المعدَّة كما ذكره الشارح؛ لأنَّ المعدَّ لوجود شيء في الخارج ربما يتقدَّم (ض، ز: بقدمه) بالوجود الذهني؛ لجواز كون موجود ذهني معدَّاً لموجود خارجي، و كذا الكلام في العكس. و أما ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الدهن، فلا بدَّ أن يتقدَّمه في الوجود الذهني، و كذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي، فالوجود المأخوذ في قولنا يجب تقدُّم الجزء على الكلِّ في الوجود الذي هو جزء (ر، ذ: - جزء) بحسبه، هو وجود الكلِّ، و لا يجب في المعدَّ للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدُّمه عليه بحسب الخارج، و لا في معدَّ وجود الشيء (ز: شيء) في الدهن أن يكون متقدِّماً على ذلك الشيء بحسب الدهن. (ز: + أقول: التقدُّم بحسب الوجودين إن كان بينهما مغايرة في الوجودين أعمَّ من أن يكون موجوداً في الخارج أو لا يكون، بل مجزئ فرض الوجود كاف، بقي لوازم الماهية التقدُّم بحسب الوجود الذهني ظاهر، و بحسب الوجود الخارجي على تقدير المغايرة في الوجود الخارجي. و تقدير المغايرة في الوجود الخارجي أعمَّ من أن يكون وجودهما متحققاً أو مفروضاً. اللهم إلا أن يقال إنه مختص بأن يكون موجودين، و لا يشمل إذا لم يكن وجودهما متحققاً). فإن قلت: فعلى هذا التوجيه ينتقض بطرفي النسبة؛ فإنَّ النسبة إذا كانت موجودة في الخارج كان طرفها أيضاً موجودين فيه، و إذا كانت موجودة في الدهن كان طرفها أيضاً موجودين فيه. قلت: الخاصة المذكورة هو وجوب التقدُّم بحسب الوجودين على الوجه المذكور بالنظر إلى الجزء من حيث هو جزء (ر، ذ: فرد)، و لا يوجد وجوب التقدُّم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من الأقسام الكلية للعلَّة، كالشرط و الفاعل و المعدَّ و غيرها من الأقسام لكلية، و نحققه في بعض أفراد قسم من الأقسام لا يقدح في ذلك. نظير ذلك أن يقال: الانعكاس إلى الكلية مخصص بالنسبة الكلية، و لا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية، كقولنا: كلُّ إنسان ناطق. و لا يخفى عليك أنَّ طرفي النسبة ليس قسماً من الأقسام الكلية للعلَّة، بل هو فرد من أحد تلك الأقسام، و هو الشرط، فتأمل (الدواني).

تقدّمه بحسب الوجودين جميعاً، كما ذكرنا في مثال البيت، وإن لم يكن مغايراً له بحسب الوجود الخارجي - وذلك إذا كان من الأجزاء المحمولة؛ فإنّها عين الكلّ بحسب الخارج - لم يتصوّر له تقدّم بحسب الخارج، وإنّما يكون تقدّمه بحسب الوجود الذهني فقط، لكنّه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكلّ في الخارج وجب أن يكون متقدّماً عليه في الوجود الخارجي، فهذا المعنى، أعني: التقدّم بحسب الوجودين<sup>١</sup> على تقدير المغايرة بحسبهما، خاصّة مساوية للجزء، لا يوجد في العلّة الفاعلية؛ لأنّ العلّة الفاعلية للشيء إن كانت علّة له في الخارج لا يجب تقدّمها في الوجود الذهني، وإن كانت علّة له في الذهن لا يجب تقدّمها في الوجود الخارجي.

فإن قيل: لنا أن نختار أن مرادهم المعنى الثاني، أعني: أنّ الجزء الذهني متقدّم بالوجود الذهني، والجزء الخارجي متقدّم بالوجود الخارجي، ولا يرد النقص بالعلّة الفاعلية للشيء؛ لأنّه لا يصدق عليها أنّها متقدّمة عليه بالوجود الذهني إن كانت علّة له في الوجود الذهني؛ فإنّ الفاعل لوجود الصور في الأذهان هو المبدء الفياض، ومقدّمات الدليل إنّما هي معدّات<sup>٢</sup> لفيضاتها منه، وقد يحصل لنا معلومات كثيرة، ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض.

قلنا: له أن يعود ويورد النقص بالعلّة المعدّة؛ إذ يصدق عليها أنّه يجب تقدّمها بالوجود الخارجي؛ إن كانت علّة معدّة له بحسب الوجود الخارجي، وتقدّمها بالوجود الذهني؛ إن كانت علّة معدّة بحسب الوجود الذهني، كمقدّمات الدليل.

(والتتان أعني) أي: يحصل للجزء خاصّتان أخريان، تنفرعان على الخاصّة الأولى؛ فإنّ الجزء

١. قوله: فهذا المعنى أعني التقدّم بحسب الوجودين - إلى قوله - خاصّة مساوية للجزء. أقول: لا يقال: الملزومات بالنسبة إلى لوازمها بحسب الماهية كذلك. لأنّا نقول: لوازم الماهية لا ينفكّ عن الماهية بمعنى أنّ الماهية حيث وجدت كانت متّصّفة بها، لا بمعنى أنّها حيث وجدت الماهية وجد اللازم؛ فإنّ الأربعة على تقدير وجودها في الخارج متّصّفة في الخارج بالزوجية، ولا يلزم منه وجود الزوجية في الخارج (الدواني).

٢. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: معدّات.

لما كان متقدماً على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي، لزم من الأول - أعني: من تقدمه بحسب الوجود الذهني - استغناؤه عن الوسط<sup>١</sup> في التصديق، بمعنى أن جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان، بل يجب إثباته لها، ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصوّرهما، ومن الثاني - أعني: من تقدمه بحسب الوجود الخارجي<sup>٢</sup> - الاستغناء عن الواسطة<sup>٣</sup> في الثبوت، بمعنى أن حصول الجزء للمركب - كالجدار للبيت واللون للسواد - لا يفترق إلى سبب جديد، فظهر<sup>٤</sup> أن للجزء خواصاً ثلاثاً:

الأولى: التقدّم بحسب الوجودين، وهي خاصة حقيقة لا يصدق على شيء من العوارض.  
الثانية: الاستغناء عن الواسطة<sup>٥</sup> في التصديق، بمعنى: وجوب الإثبات<sup>٦</sup> وامتناع السلب<sup>٧</sup> بمجرد إخطار الجزء و الماهية بالبال، بل بمجرد تصوّر الماهية<sup>٨</sup>، وهذه خاصة إضافية لا حقيقة؛ لصدقها

١. ت: «عن الواسطة».

٢. قوله: «و من الثاني، أعني: من تقدمه بحسب الوجود الخارجي». أقول: فيه بحث؛ لأنّ التقدّم الخارجي اللازم للجزء - على ما حققه آنفاً - بمعنى أنه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدماً، فإذا لم يكن له وجود خارجي مغاير - كما في مثال اللون - لم يكن متقدماً، فيلزم أن لا يتحقق الاستغناء عن الواسطة في الثبوت. والجواب: أنّ التقدّم المعبر بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء وإن لم يتحقق التقدّم بالفعل، وحينئذٍ يبقى النظر في أن الاستغناء مستند إلى تلك الحيثية، فتدبر فيه، ففيه ما فيه (الدواني).

٣. ت: «الوسط».

٤. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٠.

٥. ت، خ، ج: «الوسط».

٦. أ: «الثبوت».

٧. خ: «يحصد».

٨. قوله: بل بمجرد تصوّر الماهية. أقول: ينبغي إسقاطه؛ فإنه ما لم يتصور الذاتي بخصومه لم يتصور إثباته، وتصور الماهية لا يستلزم تصوّره إلا في ضمن الكل إجمالاً، وذلك لا يكفي في الحمل؛ إذ المخطر بالبال هاهنا هو المجموع، ولا شك في إمكان تعقّل النوع مع عدم إخطار الجنس بالبال. قال

## الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها ❁ ٤٣٧

على اللوازم البيئة بالمعنى الأعم؛ إذا اشترط إخطارهما، و<sup>٢</sup> الأخص؛ إن اكتفي بتصور الماهية.  
الثالثة: الاستغناء عن الواسطة<sup>٣</sup> في الثبوت، وهي أيضاً إضافية؛ لصدقها على لوازم الماهية، سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجاً إلى وسط، كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين بالنسبة إلى المثلث؛ فإنه لازم له لذاته وافتقاريته إلى وسائط، أو غير محتاج، كالانقسام بمتساويين للأربعة.  
ثم التركيب<sup>٤</sup> قد يكون اعتبارياً، بأن يكون هناك عدة أمور يعتبرها العقل أمراً واحداً، وإن لم يكن واحداً في الحقيقة، وربما يضع بإزائه اسماً، كالعشرة من الآحاد والعكر من الأفراد، ولا يلزم فيه<sup>٥</sup> احتياج بعض الأجزاء إلى البعض.  
فإن قيل<sup>٦</sup>: إن أريد عدم الاحتياج أصلاً فباطل؛ لأن احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء

---

في هذا الموضع من الشفاء [المنطق، المدخل: ٣٤-٣٥]: «فيجب أن تكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء، بحيث لا يجهل وجودها له، ولا يجوز سلبها عنه، حتى تثبت الماهية في الذهن، مع رفعها في الذهن بالفعل. و لست أعني بحصولها في العقل خطورها بالبال بالفعل، فكثير من المعقولات لا تكون خاطرة بالبال، بل أعني أنها لا يمكن مع إخطارها بالبال، وإخطار ما هي مقومة له بالبال، حتى تكون هذه مخطرة بالبال، وذلك مخطراً بالبال بالفعل، أن يسلبها عنه، كأنك تجد الماهية بالفعل خالية عنها مع تصورها، ثم قال مكثراً لذلك المعنى: «و قد علمت» أي لست أعني في هذا التعقل أن يكون إذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظاً إليه، يكون مع ذلك تصورت أفراد المقومات له أيضاً بالفعل، فربما لم تلحظ الأجزاء بذهنك، بل أعني بهذا أنك إذا أخطرت الأمرين معا بالبال، لم يمكنك أن تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له، سلباً يصح معه وجود المقوم بماهيته في الذهن، من دون وجود ما يقومه فيه (الدواني).

١. أ، ث: «إن».

٢. خ: «أو».

٣. ث: «الوسط».

٤. ث: «المركب».

٥. خ: «منه».

٦. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٥.



المادّية لازم قطعاً، وإن أريد عدم الاحتياج فيما بين الأجزاء المادّية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي أيضاً، كالبانط العنصرية للمركبات المعدنية مثلاً.

قلنا: المراد الأول، والصُّور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل، لا تحقّق لها في الخارج؛ إذ ليس من العسكر في الخارج إلا تلك الأفراد، فلو أخذت جزءاً منها لم تكن تلك الماهيات موجودات خارجية؛ لأنّ ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعاً، والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقيّة؛ فإنّ لها صوراً اجتماعية متحقّقة في نفس الأمر، كما في البيت<sup>١</sup>، بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج، كما في المعجون، بل و<sup>٢</sup> صُوْر نوعية جوهرية هي مبدء الآثار العجيبة، كما في الترياق.

فإن قيل: كلّ من المزاج والهيئة الاجتماعية غرض، فكيف يكون جزءاً من المعجون والبيت، وهما جوهران؟

قلنا: لا استحالة في<sup>٣</sup> تركب<sup>٤</sup> جوهر<sup>٥</sup> من جزئين<sup>٦</sup>؛ أحدهما جوهر، والآخر غرض قائمٌ بذلك

١. قوله: فإنّ لها صوراً اجتماعية متحقّقة في نفس الأمر كما في البيت. أقول: أراد بنفس الأمر هاهنا الخارج بقرينة السابق؛ فإنّ جهة (ز: قرينة) الوحدة في العسكر أيضاً متحقّقة في نفس الأمر، مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما، ثم وجود الصورة الاجتماعية في البيت مبني على أنّ صورتها الوضع المخصوص وهو موجود في الخارج (الدواني).

٢. ج: - أو١.

٣. ت، ج: + «أنّ».

٤. خ: «يركّب».

٥. ج: «الجوهر».

٦. قوله: قلنا: لا استحالة في تركب جوهر من جزئين. أقول: فإن قلت: كيف يوافق ذلك ما اشتهر بين الحكماء من أنّ جزء الجوهر جوهر، حتى إنهم يستدلّون بكون الشيء جزءاً للجوهر على جوهرية ذلك الشيء. وإيضاً الشيخ صرح في إلهيات الشفاء على أنّ الجسم يحمل على مجمرع الهولوى والصورة والأعراض، ثم أورد على نفسه أنّكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص، وقد

الجوهر الذي هو جزؤه، و<sup>١</sup> إنما المستحيل أن يتركب<sup>٢</sup> الجوهر من عَرَضٍ قائمٍ بذلك الجوهر؛ لأنه يكون متأخراً عنه، وما يكون جزء الشيء<sup>٣</sup> متقدماً عليه، وقد يكون حقيقياً، بأن يحصل من اجتماع عدة الموجودات<sup>٤</sup> حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار<sup>٥</sup>.

أجمع (ض، ر، ذ: اجتمع) الحكماء على أنَّ للشخص أعراضاً وخواص خارجة عن طبيعة الجنس، و أجاب عنه بأنَّ معنى كلامهم أنَّ طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في أن يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم إلى تلك الأعراض بالفعل؛ لا لأنَّ طبيعة الجنس لا يقال (ض: + عليه) على الجملة؛ فإنه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولاً على الشخص، لكنَّ لو لم يكن هذه الأعراض والخواص لكان يكون أيضاً هذه الطبيعة، فهذه الأعراض خارجة عن أن يحتاج إليها الجسم مثلاً في أن يكون جسماً، إلا أن يكون مخصصاً، وليس في ذلك أنه إذا كانت هذه فليس يقال عليها الجسم. هذا كلامه، مع أنه صرح به في مواضع (ز: + آخر) بأنَّ جزء الجوهر جوهر. قلت: الذي يتلخص من كلامه أنَّ العرض لا يكون جزءاً للحقيقة النوعية الجوهرية، بمعنى أنَّ انضمام العرض إلى الموضوع لا يحصل نوعاً واحداً حقيقياً، وذلك لا ينافي دخوله في الشخص أو الصنف، كما صرح به هاهنا وأشار إلى تحقيق ذلك في المنطق؛ حيث حقق أن ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب أن يجعل له ذاتاً (ر: ذواتاً) أحدية يصلح أن يجعل مستحقه لوقوعه في جنس مفرد، وإلا لكان الإنسان مع البياض، بل مع الفلاحة ذاتاً متحدة، وهي كلية، فيكون نوعاً، فيصير الإنسان جنساً. وقال: وإذا شئت أن تعلم أنَّ كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي إلى اتحاد، فانظر هل كونه ذا بياض يجعل (ز، ر: - يجعل) يجعل الشيء محضاً موجوداً بالفعل جعل فصل اللون باللون وجعل فصل الحيوان بالحيوان، فتجد الشيء إنما ينحصل (ض: يحصل) شيئاً، بأن يصير جسماً أو شيئاً آخر، وحيث (ر، ز، ذ: فحيث) يلزم (ر، ز، ذ: يلزمه) أن يعرضه أنه ذو بياض. هذا كلامه، وبهذا التفصيل يندفع (ز: اندفع) التدافع بين كلاميه (الدواني).

١. ت، ج: - و.

٢. أ، ث، ت: ويركب.

٣. ذ، ز: + يكون.

٤. خ، ج: موجودات.

٥. قوله: وحدة حقيقة مختصة باللوازم والآثار. أقول: فإن قلت: القسم الأول أيضاً مختص باللوازم والآثار؛ فإنَّ العشرة مختصان (ض، ز: يختصان) بلوازم وآثار لا يوجد لغيرهما. قلت: المراد

## [أحكام الجزء]

(و لا بدّ) في هذا المركب (من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى بعض<sup>١</sup>)؛ إذ لو استغنى كل<sup>٢</sup> من الأجزاء عن الآخر لم تحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية، كالحجر الموضوع بجانب الإنسان.

قالوا<sup>٣</sup>: هذا الحكم الكلّي بديهي، و التمثيل للتوضيح، لا يستدلّ به؛ فإنّه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصوّرات أطرافه<sup>٤</sup>، و تلك الحاجة قد تكون من جانب واحد، كالمركب من البائتات العنصرية و ممّا يقوم بها من الصّور المعدنية أو النباتية أو الحيوانية؛ فإنّ الصّور<sup>٥</sup> يحتاج إلى تلك المواد<sup>٦</sup> من غير عكس، و قد يكون من جانبين، لكن لا باعتبار واحد، و إلّا لزم الدور، و هذا

باللوازم و الآثار لوازم و آثار لا يكون عين مجموع آثار الأجزاء المادية و لوازمها، بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب، كما تشعر به العبارة، و ليس في العسكر و العشرة الاجتماع (ر، ذ، ز: إلا اجتماع) لوازم الآحاد، بخلاف المعادن مثلاً؛ فإنّ لها خواص ليست عين مجموع خواص الأجزاء كالياقوت مثلاً، و لعلّ هذا معيار للوحدة (ر، ذ: الوحدة) الحقيقية (ض: معيار الحقيقة) (الدواني).

١. ت، س: «بعض».

٢. خ: + «واحد».

٣. انظر: شرح المواقف ٣: ٥٨.

٤. قوله: فإنّه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصوّرات أطرافه. أقول: لا طائل تحته؛ إذ ظاهر أنّ هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصوّرات أطراف ذلك التصديق، بل إنّما يزيل الخفاء عن نفس الحكم؛ فإنّ تذكّر الجزئيات التي صارت في مبادئ (ز: مبداء) الفطرة معدّة لفيضان حكم كلّي بعد النفس لتذكر (ض: ليتذكر) ذلك الحكم، بل ربما صارت تلك الجزئيات معدّة لفيضان حكم كلّي في الخيال (ض، ز: لفيضان الحكم الكلّي في الحال)، فالوجه إسقاط هذا (الدواني).

٥. ت: «الصورة».

٦. قوله: فإنّ الصّور يحتاج إلى تلك المواد. أقول: فيه نظر؛ لأنّ الحال المحتاج إلى المحل من غير عكس عرض عندهم، فالصواب أن يقال: إنّ المواد يحتاج إلى تلك الصّور في تحصيلها (ض: تحصيلها) النوع

## الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها ❁ ٤٤١

معنى قوله: (و لا يمكن شمولها) أي: شمول الحاجة للأجزاء (باعتبار واحد) بل يجب أن يكون باعتبارين، كما يحتاج الهيولى إلى الصورة من جهة البقاء، ويحتاج الصورة إلى الهيولى من جهة الشخص.

(و هي) أي: أجزاء الماهية، (قد تتميز في الخارج) بأن يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه، وبالضرورة تكون متميزة في الذهن أيضاً، وهذه الأجزاء لا يمكن حملها على المركب، ولا حمل بعضها على بعض مواطاة.

(و قد تتميز في الذهن) فقط دون الخارج، وهذه هي الأجزاء المحمولة، وقد تحيرت أفهام العلماء في كيفية تركيب الماهية من الأجزاء المحمولة، فاختلّفوا على مذاهب أربعة حسب

---

المعدني أو النباني مثلاً، كما علم من كلام القوم أيضاً، وقد سبق مع ما فيه، و حيثئذ لا (ض: -) لا يلزم كونها أعراضاً، ويكون مثال الاحتياج من جانب واحد الهيئة الاجتماعية التي هي عرض (الدواني).  
١. قوله: و قد تحيرت أفهام العلماء في كيفية تركيب الماهية من الأجزاء المحمولة. أقول: أنت خير بأن ما هو جزء حقيقة ليس محمولاً، و ما هو محمول ليس جزءاً حقيقة، فإطلاق (ض: و إطلاق) المحمول على الأجزاء مسامحة؛ نظراً إلى اتحاد الجزء و المحمول بالذات، و إن اختلفا بنحو التعقل و الاعتبار، و عند هذا الإشكال في المركب العقلي كما سبق تفصيله. فإن قلت: ما الذي تختاره من الاحتمالات الأربع؟ قلت: الأجزاء الحقيقية، أعني: المادّة و الصورة موجودتان بوجودين متغايرين، و لا يحملان على المركب، و الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل، فتحملان عليه. فإن قلت: فيلزم من وجود الجنس و الفصل بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الأول، و هو وجود الكل بدون الجزء و (ض: أو) قيام الشيء الواحد بأمور متعددة. قلت: طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل - على ما سبق تحقيقه - لا يفاير الفصل لا في الذهن و لا في الخارج؛ فإن الحيوان لا بشرط شيء مثلاً إذا انضم إليه الناطق فألما ينضم إليه من حيث إنه بعينه و بحضله، لا من حيث إنه أمر آخر يحصل منها (ض: يتحصل منهما) ثالث، و من ثم قال في الشفاء: و لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سبباً لوجود النوعية، مثل الجسم الذي بمعنى المادّة، و (ض: -) و إن كانت قبلية بالذات لا بالزمان، بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير، و في العقل أيضاً الحكم هكذا؛ فإن العقل لا يمكنه أن يضع في شيء من الأشياء للجسمية التي هي طبيعة

الاحتمالات الممكنة؛ وذلك لأن هذه الأجزاء إما أن تكون صوراً لأُمور متعدّدة<sup>١</sup>، أو لأمر واحد،

الجنس وجوداً يحصل هو أولاً و ينضمّ إليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل؛ فإنه لو فعل (ض: جعل) ذلك (ض: +) كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع، بل كان جزءاً منه في العقل أيضاً، بل إنّما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود و العقل معاً إذا أحدث النوع بتمامه، و لا يكون الفصل خارجاً عن معنى ذلك الجنس مضافاً إليه، بل منضمّاً فيه و جزءاً منه من الجهة التي أو مانا إليه. انتهى. أقول: فالوجود إنّما يعرضها من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان، و نظير ذلك توجه الصورة الجسمية (ض: +) و الواحدة تعرض للهولي التي هي معروض الانفصال، أعني: الصورتين لا من حيث إنّها متكثرة، بل الوحدة و الكثرة إنّما يحصلان بسبب وحدة الوجود و كثرته، فتأمل (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٣: ٦٩.

٢. قوله: و ذلك لأن هذه الأجزاء إما أن تكون صوراً لأُمور متعددة. أقول: في هذا التجويز نظراً؛ لأنه إن كان المراد بقوله: إما أن يكون صوراً لأُمور متعددة أن يكون صوراً علميّة لمفاهيم متعددة، فلا يعتمل القسم الثاني؛ لأن الأجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صوراً لمفاهيم متعددة ضرورة، و إن كان المراد أن يكون صادقة على أمور متعددة فالقسم الأول غير محتمل؛ لأن تلك الأجزاء صادقة على أمر واحد هو الماهية لا محالة؛ إذ الكلام في تلك الأجزاء، لم يكن من القسم الثاني البتة. و أيضاً حينئذ لا يكون القسم الأول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الأول؛ لأنّ المعبر في القسم الأول أن يكون الأمور المتعددة التي يصدق عليها تلك الأجزاء متحدة في الوجود، و ليس ذلك هو (ر، ذ - هو) الاحتمال الأول، بل هو أن يتحدّ تلك الأجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية (ر، ذ: في الماهية)، و إن كان المراد أعمّ من المعين فلا تقابل بين القسم الأول و الثاني؛ إذ يجوز أن يكون صوراً لأُمور متعددة بالمعنى الأول و صوراً لأمر واحد بالمعنى الثاني، فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه. و يمكن أن يقال - بعد اختيار المعنى الثالث الأعم -: أنّ المعبر في القسم الثاني أن لا يكون صوراً لأُمور متعددة، بل لأمر واحد، و حينئذ يظهر التقابل، و لكن يبقى أنّ القسم الأول (ض، ز: الثاني) غير محتمل، فتدبّر. ثمّ إنّ سبب المحققين قدس سره حصر الاحتمالات في الثلاث داخلاً الثالث في كلام الشارح، و لم يقسم الاحتمال الثاني إلى القسمين، و ذكر أولاً ما هو الثالث في كلام الشارح و أورد عليه الرد المذكور، و لم يدخله في الاحتمالات؛ لأنه عنده إما راجع إلى الاحتمال الثاني أو خارج عن البحث، أعني: الأجزاء، كما يظهر من الرد (الدواني).

## الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها ❁ ٤٤٣

و على الأول إما أن تكون تلك الأمور موجودة بوجود واحد، أو بوجودات متعددة، و على الثاني إما أن تكون تلك الصّور مأخوذة من أمور متعدّدة بحسب الخارج أو لا، فهذه احتمالات أربعة قد اتّخذ كلّ واحد منها مذهباً:

الاحتمال<sup>١</sup> الأول: أن تكون تلك الأجزاء صُوراً لأُمور متعدّدة موجودة بوجود واحد، و هذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة تُغيّر المركّب<sup>٢</sup> ماهية لا وجوداً.

و يرد عليه: أنّ ذلك الوجود الواحد إن قام بكلّ واحد من تلك الأمور لزم حلول شيء واحد بعينه في محالّ متعدّدة، و إن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكلّ بدون وجود أجزائه، و كلاهما محال.

الاحتمال<sup>٣</sup> الثاني: أن تكون تلك الأجزاء صُوراً لأُمور متعدّدة موجودة بوجودات متعدّدة، و هذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة تُغيّر المركّب ماهية و وجوداً.

و هو مردود بأنّ الأجزاء المتغيرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركّب، و كذا حمل بعضها على بعض؛ فإنّ المتمايزين<sup>٤</sup> بحسب الوجود الخارجي، و إن فرض بينهما أي ارتباط أمكن، يمتنع<sup>٥</sup> أن يقال: أحدهما هو الآخر، أو يقال: المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذلك<sup>٦</sup> الواحد، يشهد بذلك بديهة العقل.

و بهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنّها لما التّمت و حصل منها ذاتٌ واحدة وحدة

---

١. خ: - «الاحتمال».

٢. ج: «للمركّب».

٣. خ: - «الاحتمال».

٤. ز: - «بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركّب، و كذا حمل بعضها على بعض؛ فإنّ المتمايزين».

٥. خ: «امتنع».

٦. ث، ذ، ج: «ذاك».

حقيفة صَحَّ حملها على تلك الذات، و حمل بعضها على بعض أيضاً.

الاحتمال<sup>١</sup> الثالث: أن تكون تلك الأجزاء صُوراً لأمر واحد، لكن كانت مأخوذة من أمور متعدّدة بحسب الخارج، وهذا قول من قال: إنّه لا معنى للتركيب من الأجزاء المحمولة، إلا أنّ هناك شيئاً واحداً قد حصل<sup>٢</sup> له معان يتبعها معانٍ أخرى، فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه ب: هو هو، و هو بصير - باعتبار حصولها - شيئاً مخصوصاً ذا ماهية مخصوصة، يمتاز عن سائر الأشياء بالماهية و الخواصّ، فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات، و بها صارت تلك الماهية تلك الماهية؛ إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء<sup>٣</sup> قد حصل له معان متعدّدة<sup>٤</sup> يتبعها صفات لا توجد بدونها، و المأخوذة من التوابع هي العَرَضيات؛ إذ ليس لها مدخل في نفس الماهية، بل إنّما حصلت بالعَرَض، كما حصل للإنسان عدّة من المعاني، كالأبعاد و النموّ و الحسّ و الحركة بالإرادة و النطق، و هي استبعت معاني أخرى، فالأبعاد التحيز، و النموّ التغير، و الحسّ الانفعال، و النطق التعجب و الضحك، و المجموع قابلية الصناعات، فصار بها جوهرأ جسمانياً نامياً حساساً متحرّكاً بالإرادة ناطقاً، و هي الذاتيات، فصار متحيزاً متغيراً منفعلاً متعجباً ضاحكاً قابلاً للصناعات، و هي العَرَضيات.

و زعم هذا القائل أنّه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العَرَضيات الذي هو معظم أركان الحكمة.

و يقرب منه ما قالوا: من أنّ الجنس و الفصل قد يكونان مأخوذين من أجزاء خارجية، و لذلك حكموا بأنّ أجناس الأجسام و فصولها مأخوذة من موادّها و صُورها، و أنّ الحيوان مأخوذ من بدن الإنسان، و الناطق من نفسه الناطقة.

١. خ: - «الاحتمال».

٢. خ: «يحصل».

٣. خ: + «واحد».

٤. أ، ث، ت، ج: - «متعدّدة».

و هو مردودٌ بأن تلك المعاني الحاصلة للشيء المستبعدة لمعان أخر إن كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متميزة في الوجود، فلا يكون شيء منها محمولاً عليه مواطاة<sup>١</sup>، ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له<sup>٢</sup>؛ لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب، ضرورة خروج النسبة عن المتبين، والمشتمل على ما هو الخارج<sup>٣</sup> لا يكون ذاتياً له، وإلا لزم أن يدخل في الماهية ما هو خارج عنها، وإن كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له، وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له؛ لاشتغالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب. هكذا قال بعض المحققين.

أقول: ويستفاد منه أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات؛ لأن مأخذ الاشتقاق

١. ج: «بالمواطاة».

٢. أ، ر، ز: - «له».

٣. ث: + «عن الشيء».

٤. أ، ث، ج: «ذكره».

٥. قوله: أقول ويستفاد منه أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات. أقول: التحقيق أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة؛ فإن معنى الأبيض والأسود وغيرهما ما يعبر عنه بالفارسية بـ: «سفيد» و «سیاه» ونظائرها (ر، ز، ذ: أمثالهما)، ولا يدخل في مفهومه (ض: مفهوم؛ ر، ذ: مفهومهما) الموصوف لا عاماً ولا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض مثلاً الشيء كان معنى قولنا (ر، ز، ذ: قولك) الثوب الأبيض الثوب الشيء الأبيض، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معنى الثوب، الثوب الأبيض، وكلاهما معلوم الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده. ثم (ض: + قال) العقل يحكم إما بديهية أو بالبرهان أن بعضاً من تلك المعاني لا يوجد إلا بأن يكون ناعناً لحقيقة أخرى مقارناً لها شائعاً فيها، لا كجزء منها (ر: لا لجزئها؛ ذ: لا كجزئها)، ويسمى بالعرض، وبعضها ليس كذلك، ولو لا تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود، وهذا كما أن العقل لا يحكم بالنظر الأول على أن الخشب مثلاً ناعت لغيره، ثم إذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بأن هناك شيئاً صار خشباً بالعرض ومن هاهنا يظهر أن الأعراض هي المشتقات وما في حكمها كما سبق التلويح إليه، ولذلك أمكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته، كما وقع في الألوان؛ فإن كنهها



إذا<sup>١</sup> كان خارجاً عن ماهية المركب<sup>٢</sup> فظاهراً<sup>٣</sup>، وإلا فمفهوم المشتق<sup>٤</sup> يشتمل على نسبة مأخذ<sup>٥</sup> الاشتقاق إلى ما صدق عليه المشتق، أعني: المركب، فالنسبة خارجة عن المركب<sup>٦</sup>، وكذا مفهوم المشتق؛ لاشتماله عليها.

الاحتمال الرابع: أن تكون تلك الأجزاء صوراً لشيء واحد، وهو بسيط ذاتاً ووجوداً، لكن يتزعزع العقل منه باعتبار أن شئ هذه الصور المتخالفة. وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج<sup>٧</sup> ماهية ووجوداً، وأن جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه، ولا امتياز بينهما إلا في الذهن، وهو المختار عند المحققين، ولا إشكال عليه إلا ما سلف<sup>٨</sup> من أن

عندهم بديهي، ومع ذلك نازع بعض (ر، ذ: - بعض) الحكماء في عرضيتها، ولو كان حقيقتها مبادئ الاشتقاق لم يصور التزاع؛ فإن العاقل (ض، ز: عاقلاً) لا يشك في أن التلون بالمعنى الذي أخذه ليس جوهراً قائماً بذاته. فإن قلت: هذا يخالف ما أطبق عليه كلمة الجمهور، حتى الشيخ الرئيس (ر: - الرئيس) في الشفاء. قلت: قد سلف (ض: سبق) منا أنه وإن كان خلاف ظاهر أقاويل الشيخ والمتأخرين، لكنه مما أفصح عنه العلماء (ض، ز: العلّمان)، والفطرة السليمة يساعد عليه ولنا ممن يؤمن بما بين (ض: سبق)، وفي الشفاء بل انتصب لذلك أقوام آخر وكل ميسر لما خلق له (الدواني).

١. ت، ج: إن.

٢. ذ، ر، ز: المركبات.

٣. ت، خ، ج: المأخذ.

٤. ت: التركيب.

٥. خ، ج: - هو.

٦. قوله: وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج. أقول: لا يخفى أن أصحاب هذا القول ينفون (ض: يمتنعون) وجود الكلّي الطبيعي، فلك الأجزاء غير موجودة في الخارج عندهم، فلا يكون عين المركب في الخارج ومتحداً معه في الجعل إلا بتأويل، وهو أن وجود الشخص ينب إليها بالعرض، فهناك وجود واحد هو وجود (ض، ر، ذ: - وجود) الشخص بالذات ولها بالعرض، وحينئذ يكون صحة الحمل (ر، ذ: + أيضاً) باعتبار هذا الاتحاد (الدواني).

٧. قوله: ولا إشكال فيه إلا ما سلف. أقول: بل فيه أشياء آخر مثل أن يكون الحكم باتحادهما مجازياً من قيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما، وأن تكون تلك الأجزاء خارجة عن

## الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها ❁ ٤٤٧

الصّور العقلية المختلفة كيف يتصوّر مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج، وقد عرفت جوابه هناك.

(و إذا اعتبر عروض العموم و مضافه) - يعني: الخصوص - لأجزاء الماهية و عدم عروضهما لها، (فقد تتباين<sup>١</sup> و قد تتداخل<sup>٢</sup>) يعني: ينقسم تلك الأجزاء إلى متباينة لا يكون بينها عموم و خصوص، لا مطلقاً و لا من وجه، و إلى متداخلة بينها عموم و خصوص. و المصنّف لم يعتبر المتساوية، بناءً على امتناع تركيب الماهية الحقيقية من أمرين متساوين عنده - على ما سيجيء<sup>٣</sup> - و إلا يلزم إدراج المتساوية في المتباينة<sup>٤</sup>، و فيه بُعد.

و منهم من أدرجها في المتداخلة؛ حيث قال<sup>٥</sup>: الأجزاء قد تتداخل، بأن يكون بينها تصادق بالمساواة أو العموم مطلقاً أو من وجه، و قد تتباين، بأن لا يكون بينها تصادق<sup>٦</sup> أصلاً، و المشهور أنّ المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض، فلا يتناول المتساوية، فيحتاج إلى أن تُجعل قمماً ثالثاً،

---

قوام الأمر الخارجي منتزعة منه (ض: عنه)، كما صرح به، فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح، و أن يكون العقل لا يتناول (ض: + ما هو) معروض الوجود الخارجي حقيقة، بل الأمور المنتزعة، فيكون وجود الأمر الخارجي في العقل مجازاً عن وجود ما انتزع منه، و أن تكون تلك الذات البسيطة الشخصية ملوبة عنها هذه الأجزاء من حيث هي كما في العوارض، و قد مرّ تفصيل بعض ما فيه (الدواني).

١. خ: «يتباين».

٢. ث، خ، ج: «تتداخل».

٣. ج: - «على ما سيجيء».

٤. قوله: و إلا يلزم إدراج المتساوية في المتباينة. أقول: يمكن إدراجها في المتداخلة، بأن يقال: اعتبار العموم و الخصوص وجوداً مع قسم من اعتبارهما عدماً - و هو التساوي - منشأ التداخل، و القسم الآخر من اعتبارهما عدماً منشأ التباين، لكن لما كان الظاهر أنّ اعتبارهما وجوداً منشأ التداخل و اعتبارهما عدماً منشأ التباين، لم يلتفت إليه الشارح (الدواني).

٥. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٥.

٦. ث: + «بالمساواة أو العموم مطلقاً أو من وجه».

أو تقسم الأجزاء إلى متصادقة ومتباينة، ثم تقسم المتصادقة إلى متداخلة ومتساوية.  
(و قد تؤخذ) الأجزاء المتداخلة، لا الأجزاء مطلقاً، (مواذً، و قد تؤخذ محمولة<sup>١</sup>). قد  
استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين، فلا نعيده، وإنما أرجعنا الضمير إلى الأجزاء المتداخلة لا  
الأجزاء مطلقاً؛ لأن هذين الاعتبارين إنما يجريان في الأجزاء المحمولة - على ما أشرنا إليه في  
صدر ذلك البحث<sup>٢</sup> - ولعل المصنف إنما أحر ذكر المتداخلة عن المتباينة - مع أن الأنسب كان  
تقديمها<sup>٣</sup> عليها - إشارة إلى ذلك.

(فعرض<sup>٤</sup> لها) أي: للأجزاء المحمولة، (الجنسية و الفصلية) البتة، يعني: أن الأجزاء المحمولة  
إما أجناس أو فصول، بمعنى منع الخلوة؛ لأن الجزء المحمول<sup>٥</sup> إن كان تمام الذاتى المشترك بين  
الماهية وما يخالفها في الحقيقة، كان جنساً، وإلا كان<sup>٦</sup> فصلاً؛ لاستحالة أن يكون جزءاً لجميع  
الماهيات، لمكان البائط، فهو يميز الماهية عن بعضها، ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتياً  
مميزاً للماهية في الجملة.

ولا يكون تمام الذاتى المشترك (و جعلاهما واحداً)؛ إذ لو كان لكل منهما وجود مغاير  
لوجود الآخر لم يكن أحدهما محمولاً على الآخر، ولا على الماهية المركبة منهما، حملاً  
بالمواطاة.

١. قوله: و قد تؤخذ الأجزاء المتداخلة لا الأجزاء مطلقاً مواذً، و قد تؤخذ محمولة. أقول: علمت أن الفصل

باعبار التحصل صورة، و يشير إليه المصنف، فقد سلك هاهنا طريق الاكتفاء (الدواني).

٢. أ، ت، ج: «المبحث».

٣. قوله: مع أن الأنسب كان تقديمها. أقول: لأن التداخل وجودي و التباين رفعه (الدواني).

٤. ش: «فيعرض».

٥. قوله: بمعنى منع الخلوة لأن الجزء المحمول. أقول: قيد بذلك؛ إذ مفاد هذه العبارة منع الخلوة فقط، و إن

كان بينهما في الواقع منع الجمع أيضاً، كما يشعر به الدليل المذكور (الدواني).

٦. ث، ج: «الكان».

(و الجنس كالمادة، و هو معلول، و الفصل كالصورة، و هو علة<sup>١</sup>).

الجنس و الفصل إذا نُيِّبَا إلى المادة و الصورة، كان الجنس كالمادة في أنَّ الشيء - أي: المركب - حاصل معها<sup>٢</sup> بالقوة، و الفصل كالصورة في أنَّ الشيء - أي: المركب<sup>٣</sup> - حاصل معها<sup>٤</sup> بالفعل، و الفصل علة، و الجنس معلول، على معنى أنَّ الطبيعة الجنسية إذا حَصَلَتْ في العقل كانت أمراً مبهماً متردداً بين أشياء متكررة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج، و كانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد<sup>٥</sup> منها، فإذا انضَمَّ إليها<sup>٦</sup> الفصل تعيَّنت، و زال عنها الإبهام و التردد، و انطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الأشياء، فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن، و هي التعيَّن و زوال الإبهام و التحصُّل، أعني: الانطباق على تمام الماهية، فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات، و علية له بهذا المعنى بديهياً، بعد تعقُّل الطبيعة الجنسية و الفصلية على ما ينبغي.

و توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطلاً، و إلا لم يعقل الجنس إلا مع فصل ما. و كذا توهم كونه علة لوجوده<sup>٧</sup> في الخارج، و إلا لتغاير في الوجود، و امتنع الحمل بالمواطاة. (و ما لا جنس له لا فصل<sup>٨</sup> له) بناء على امتناع تركيب الماهية من أمرين متساوين، فلو تركيبت الماهية من جزئين، كان أحدهما أعم - و هو الجنس - و الآخر أخص - و هو الفصل - فما

١. س: «و الجنس هاهنا كالمادة و هو معلول و الآخر صورة و هو علة». ش: «و الجنس منهما كالمادة و هو معلول و الآخر صورة و هو علة».

٢. أ: «معها».

٣. أ، ت: - «أي: المركب».

٤. أ: «معها».

٥. ز، خ، ج: «واحدة».

٦. ث، ت: «إليه».

٧. ث، خ، ذ، ر، ز: «للوجود».

٨. س، ش: «فلا فصل».

لا جنس له لا يكون مركباً، فلا يكون له فصل، وفيه بحث سيجيء بيانه.

قال الشيخ في «الشفاء»<sup>١</sup>: الكلّي إما ذاتي أو عَرَضِي، والذاتي إما أن يدلّ على الماهية أو لا، فإن دلّ على الماهية فإما أن يدلّ على الماهية المتّقة أفرادها - وهو النوع - أو المختلفة أفرادها - وهو الجنس - وإن لم يدلّ فلا يكون أعمّ الذاتيات، وإلا لدلّ على الماهية المشتركة، بل يكون أخصّ منه، فيميز<sup>٢</sup> الماهية عن مشاركتها<sup>٣</sup> في ذلك الأعمّ، فيكون فصلاً.

ثمّ رسم الفصل في «الشفاء»<sup>٤</sup> بأنّه: المقول على النوع في جواب أيّ شيء هو في ذاته من جنسه، وذكر<sup>٥</sup> أيضاً فيه<sup>٦</sup>: أنّه ليس من الفصول المقوّمة ما لا يقسم.

وقال في «الإشارات»<sup>٧</sup> إشارة إلى الفصل: «و أما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كلّية<sup>٨</sup> بالقياس إليها قولاً في جواب ما هو، فلا شكّ أنّه يصلح للتمييز الذاتي لها عمّا يشاركها في الوجود أو في جنس ما».

ثمّ رسم الفصل في «الإشارات» بما هو أعمّ ممّا في «الشفاء»، حيث قال<sup>٩</sup>: «و يرسم بأنّه كلّيّ يحمل على الشيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره».

وقال بعض المحقّقين: كلام «الشفاء» مبني على امتناع تركيب الماهية من أمرين متساويين، وإلا فلا نسلم أنّه لو لم يكن أعمّ الذاتيات لكان أخصّ منه، أمّا أولاً؛ فلجواز أن لا يكون ثمة ذاتي

١. انظر: الشفاء (المنطق) المدخل: ٤١.

٢. ث: «و تميّز».

٣. ز: «مشاركتها».

٤. انظر: الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٧٦.

٥. ذ: «فيه».

٦. الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٧٨.

٧. شرح الإشارات و التيهات للمحقق الطوسي، ج ١، ص ٨٤.

٨. خ: «كلّية».

٩. شرح الإشارات و التيهات للمحقق الطوسي، ج ١، ص ٩٤.

أعم، كما إذا تركب من أمرين متساوين فقط، و أما ثانياً؛ فلجواز أن يكون مساوياً للأعم.  
و أيضاً: فيكون كلٌّ من الأمرين المتساوين فصلاً، فلا يصحّ في تعريف الفصل قوله: من  
جنسه، و كلام الإشارات مبني على جواز تركب الماهية من أمرين متساوين، فإذا كان الذاتي  
مساوياً لأعم الذاتيات، أو لم يكن هناك ذاتي أعم كان مميزاً له عن مشاركاته في الوجود لا في  
الجنس، فكان<sup>١</sup> فصلاً بمقتضى تعريفه المذكور في الإشارات، حيث عمّم و لم يقيد بقوله: من  
جنسه، فإذا<sup>٢</sup> كان أخصّ منه كان مميزاً عن مشاركاته في الجنس.

و قال المصنّف في شرحه للإشارات<sup>٣</sup>: «الفصل قد يكون خاصاً بالجنس، كالحساس للجسم  
النامي مثلاً؛ فإنّه لا يوجد لغيره<sup>٤</sup>، و قد لا يكون، كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير  
الحيوانات، كبعض الملائكة مثلاً، و على التقديرين فإنّ الجنس إنّما يتحصّل و يتقوّم به نوعاً، و  
ذلك<sup>٥</sup> النوع إنّما يمتاز بذلك الفصل، أما على التقدير الأول فعن كلّ ما عداه ممّا يشاركه في  
الوجود، و أما على التقدير الثاني فعن كلّ ما يشاركه في الجنس فقط؛ فإنّ الإنسان لا يمتاز بالناطق  
عن جميع ما يشاركه في الوجود؛ إذ لا يمتاز به عن الملائكة، بل عمّا يشاركه في الحيوانية فقط، و  
هو المراد بقوله: عمّا يشاركها<sup>٦</sup> في الوجود أو في جنس ما.

و قد ذهب<sup>٧</sup> الفاضل الشارح و غيره ممّن تبعه إلى أنّ الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا  
يجوز أن يكون أعم الذاتيات، فهو إما مساوٍ له أو أخصّ منه، و المساوي له هو ما يصلح لتمييزه عمّا

١. ت، خ، ج: «و كان».

٢. ث، ت، خ، ج: «و إذا».

٣. شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي، ج ١، ص ٨٥ - ٨٧.

٤. ث، ذ، ر، ز: «في غيره».

٥. ت، خ، ج: «فذلك».

٦. ث: «يشاركه».

٧. نسخة بدل خ: «+ إمام».

يشاركه في الوجود، والأخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعتمدهما، ولزمهم - على ذلك - تجويز تركيب أعم الذاتيات - الذي هو الجنس العالي - من أمرين متساوين له، ولا يكون<sup>١</sup> واحد منهما بجنس، بل يكونان فصلين، وذلك غير مطابق للوجود، ولا لأصولهم التي بنوا عليها، وفيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحلات، إلى هنا كلامه.

وأقول<sup>٢</sup>: أما توجيهه للكلام بالإشارات فقد اعترض عليه<sup>٣</sup> بأن مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات، وإلا لم يكن الفصل البعيد فصلاً، بل التمييز عن بعض المشاركات، ومثل الناطق مميّز عن بعض المشاركات في الوجود، فلا فرق، ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره. وأما قوله: غير مطابق لأصولهم، يعني: أن الفصل محصل للطبيعة الجنسية، وأن الجنس العالي لا يجوز أن يكون له فصل مقوم، وأن الفصل القريب لا يمكن أن يكون متعدداً، وأن ما لا جنس له لا فصل له، إلى غير ذلك.

فجوابه: أن قسماء المنطقيين قالوا<sup>٤</sup> بامتناع تركيب الماهية من أمرين متساوين، وبنوا عليه تلك الفروع، والشيخ تبعهم في «الشفاء»، والمتأخرون لما رأوا ضعف أدلتهم - على ما سيظهر - رجعوا عن هذا الأصل والفروع أيضاً، إلا ما سنع لهم عليه<sup>٥</sup> دليل غير مبني على هذا الأصل. وأما قوله: غير مطابق للوجود، يعني: لقيام الأدلة على أن ليس في الوجود مثل تلك الماهية. فنقول: كلّها مدخولة؛ فإنّ منها: أنّه لو تركبت ماهية حقيقية من أمرين متساوين فلا بدّ أن

١. أ، ت، ج: - «يكون».

٢. أ، ث، ت، ج: «هذا».

٣. ث، خ: «و نحن نقول».

٤. انظر: المحاكمات بين شرحي الإشارات ١: ٨٦.

٥. ج: + «لا».

٦. انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمية: ١٥٠.

٧. ت، ج: - «عليه».

يتحقق<sup>١</sup> بينهما حاجة، وليس أحدهما أولى بالاحتياج من الآخر؛ لأنهما ذاتيان متساويان، فيحتاج كل منهما إلى الآخر، ويلزم الدور.

ورُد: بأن لا نسلم وجوب الاحتياج في الأجزاء المحمولة؛ لأنها أجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي، إنما يجب ذلك في الأجزاء الخارجية المتميزة بحسب الوجود الخارجي. ولو سلم، فليحتج كل منهما إلى الآخر من جهة أخرى، فلا يلزم الدور.

و أيضاً: جاز أن يحتاج أحدهما إلى الآخر من غير عكس ولا محذور؛ إذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة، فلا يلزم من الاحتياج في<sup>٢</sup> أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

ومنها: أن كل ماهية إما جوهر أو غرض، فإن كان جوهرًا كان الجوهر جنسًا لها، وإن كان غرضًا كان أحد التسعة أو الثلاثة - على اختلاف المذهبين - جنسًا لها، فلا يكون تركيبها من أمرين متساوين، وإن فرض تلك الماهية جنسًا من الأجناس العالية، فالجواهر مثلاً لو تتركب من أمرين متساوين<sup>٣</sup> كان كل منهما إما جوهرًا أو غرضًا، لا سبيل إلى الثاني، وإلا لكان الجوهر غرضًا؛ لصدقه على الجوهر بالمواطاة؛ إذ الكلام في الأجزاء المحمولة، ولا إلى الأول؛ لأنه لو كان جوهرًا فإما أن يكون جوهرًا مطلقًا، فيلزم تركيب الجوهر من نفسه، أو جوهرًا مخصوصًا، والجوهر المطلق جزء منه، فيلزم أن يكون الشيء جزءًا لجزء نفسه، وإنه محال. وهكذا نقول في سائر الأجناس العالية، كالكم مثلاً؛ فإن كل جزء من أجزائه إما كم أو لا كم، ونسوق الكلام إلى آخره.

ورُد: بأن لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر أو الأربع؛ إذ لم يقم عليه برهان، بل ولا قالوا به، وإنما الذي يدعونه انحصار الأجناس العالية في إحداها، والفرق ظاهر؛ لجواز انحصار الأجناس العالية في إحداها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الأجناس، كيف و

١. ت: - وأن يتحقق.

٢. ث: - وفي. أ: من.

٣. أ، ت: - متساوين.



قد صرّحوا بأن النقطة و الوحدة من هذا القيل.

سَلَمْنَا ذلك، لكن لا نَسَلِّمُ جنسيتها لما تحتها، و لا دليل لهم على ذلك. سَلَمْنَاهُ، لكن قوله: جزء الجوهر إما أن يكون جوهرًا أو غَرْضًا، إما أن يريد به<sup>١</sup> أَنَّ الجزء، إما مفهوم الجوهر أو مفهوم الغَرْض، و إما أن يريد به أَنَّ الجزء، إما أن يصدق عليه الجوهر أو الغَرْض، فإن كان المراد الأول، فلا نَسَلِّمُ الحصر؛ لجواز أن يكون مفهومه مغايرًا لمفهومي الجوهر و الغَرْض؛ فَإِنَّ جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين، و إن كان المراد الثاني، فلا نَسَلِّمُ أَنَّ الجزء، لو كان جوهرًا مخصوصًا لزم أن يكون الشيء جزءًا لجزء نفسه، و إنما يلزم لو كان ذاتيًا له، و هو ممنوع؛ فَإِنَّ الصديق أعم من أن يكون صديق الذاتيّ أو الغَرْضيّ، و لا يلزم من وجود العام وجود الخاص.

لا يقال: الكلام على تقدير كون الجوهر جنسًا لما تحته، فلو صدق على جزئه كان أيضًا جنسًا له لا غَرْضًا<sup>٢</sup>.

لأننا نقول: ليس معنى كون الجوهر جنسًا لما تحته<sup>٣</sup> أَنَّهُ جنس لجميع ما صدق عليه؛ فَإِنَّ ذلك ممتنع في أي جنس كان، ضرورة أَنَّ أجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها، صديق الغَرْض العام على أفرادها<sup>٤</sup>.

أقول: و أيضًا لو تَمَّ هذا الدليل لدلَّ على امتناع تركيب الماهية من الأجزاء المحمولة مطلقاً<sup>٥</sup>.

١. ث: - به.

٢. أ، ث، ت، ج: عرضاً.

٣. ز: - فلو صدق على جزئه كان أيضًا جنسًا له لا غَرْضًا، لأننا نقول: ليس معنى كون الجوهر جنسًا لما تحته.

٤. أ، ث، خ: - على أفرادها.

٥. قوله: و أيضًا لو تَمَّ هذا الدليل لدلَّ على امتناع تركيب الماهية من الأجزاء المحمولة مطلقاً. أقول: إن قيل: الدليل مبني (ض، ز: مبنًى) على تقرير (ض، ز: على ما تقرر) من كون الجوهر جنسًا لما تحته؛ فإنه يستلزم (ض، ز: يلزم) عند المستدل تركيب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق، و ذلك لا يجري في الإنسان قلنا: يجري مثله؛ لأنَّ الإنسان نوع لما تحته، فما هو جوابه هاهنا فهو جوابنا هناك (الدواني).

سواء كانت متساوية أو لا؛ فإننا نقول في الإنسان مثلاً أنه لا يمكن أن يتركب من الحيوان والناطق؛ لأنَّ كلاً منهما إما إنسان أو لا إنسان، ويتم الدليل الى آخره.

هذا، وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركيب الماهية من أمرين متساوين، فيقال: الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها؛ لأنه إذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتّى يحتاج<sup>١</sup> إلى أن ينفصل عنه بفصل، بل هي منفصلة بذاتها عن الغير، وإن كانت مشاركة له في الوجود.

و هو مردود: بأنَّ عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها إلى فصل، لا يوجب أن لا يكون لها جزء مساوٍ لها؛ لجواز احتياجها في تقوّم حقيقتها إلى الجزء المساوي، لا لينفصل عن غيرها<sup>٢</sup>، بل ليتحقّق به حقيقتها، والجزء المساوي فصل؛ لانحصار أجزاء الماهية في الجنس والفصل.

أو يقال: الفصل يعتبر فيه أمور ثلاثة، الأول: التميز، والثاني: التعيين وإزالة الإبهام، والثالث: التحصيل، أعني: التطبيق على تمام الماهية. قال الشيخ في «الشفاء»<sup>٣</sup>: إنّ الفصل له معنيان: أولٌ وثاني؛ فإنَّ المنطقين كانوا يستعملونه فيما يميز به شيء عن شيء، لازماً أو مفارقاً، ذاتياً أو غرضياً، ثمّ نقلوه إلى ما يميز به الشيء في ذاته، وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس، فيفرزها<sup>٤</sup> ويعينها و يقوّمها نوعاً، فلو جوّزنا تركيب ماهية من أمرين يساويانها، لا يكون شيء منهما فصلاً لها؛ إذ لا يتصوّر شيء من هذه الأمور الثلاثة في واحد من الأمرين.

أما التميز: فلأنَّ تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي، فلا يتصوّر فيها تميزٌ عن المشاركات في الذاتيات، نعم، لها مشاركات في أمور غرضية، كالوجود وغيره، لكنّها بذاتها ممتازة عنها، كما أنّ

١. ث، ذ، ر، ز: + ولا.

٢. أ، ث، ت، خ، ج: - «عن غيرها».

٣. انظر: الشفاء (المنطق) المدخل: ٧٢.

٤. خ: «يفرزها».

جزءها أيضاً ممتاز<sup>١</sup> بذاته عما يشاركه في عَرَضياته، فليس كون أحدهما مميزاً للآخر عن المشاركات في العَرَضيات بأولى من عكسه.

و أما التحصيل و التعيين: فلائهما فرعان على أمر مبهم مردّد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها، و ذلك مفقود فيما تركب<sup>٢</sup> من أمور متساوية.

ولما فقدت هذه المعاني الثلاثة بأسرها في تلك الأمور المتساوية، لم يكن شيء منها فصلاً بالمعنى المذكور، بل كان إطلاق الفصل على تلك الأمور بالاشتراك اللفظي، و نحن إنمّا ادّعينا أنّ ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى، لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة أخرى.

و الجواب: أنّ المعبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي، دون التعيين و التحصيل<sup>٣</sup>؛ فإنّهما خارجان عن مفهومه مقارنان له؛ لكونه منضماً إلى أمور مبهمة غير متحصّلة<sup>٤</sup>، و كلام الشيخ في «الشفاء» قد ذكرنا أنّه مبني على امتناع مثل تلك<sup>٥</sup> الماهية.

ثمّ ذلك التميز الذاتي حاصل في كلّ واحد من تلك الأمور المتساوية؛ فإنّه يميز الماهية عما عداها، سواء قلنا: إنّ تلك الماهية بنفسها<sup>٦</sup> ممتازة أيضاً عما عداها، و لا يلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأنّ امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها، كما أنّ امتيازها بأحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر، أو قلنا: إنّها لا تمتاز بنفسها أصلاً<sup>٧</sup>، بل امتيازها بأجزائها.

و إذا كان كلّ واحد من الأمور المتساوية مميزاً ذاتياً للماهية، كان فصلاً لها بذلك المعنى

١. خ: «يمتاز».

٢. خ: «يتركب».

٣. ج: «التحصيل».

٤. ث: «غير محصّلة».

٥. خ: «هذه».

٦. ت، ج: - «بنفسها».

٧. قوله: أو قلنا إنّها لا تمتاز بنفسها أصلاً. أقول: هذا سخيف؛ لأنّ ذاتها لا يوجد في غيرها كما و إن كان كلّ (ر، ز، ذ: كما أنّ كلاً) من الجزئين كذلك فكيف يقال أنّها (ر، ذ: أنّهما) لا يمتاز بنفسها (الدواني).

حقيقة، كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس و الفصل<sup>١</sup>، بل انحصار الكليات في الخمس، و فساده أظهر من أن يخفى.

أو يقال: الماهية إذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد أن تكون مركبة من جنس و فصل؛ أما إذا كان أحد الجزئين أعم من الآخر فظاهر، و أما إذا تساويا فلأن تلك الماهية المركبة<sup>٢</sup> مشاركة لأحدهما في طبيعته؛ لأنه صادق على الماهية المركبة و على نفسه، و هو تمام المشترك<sup>٣</sup> بينهما، ضرورة أنهما لا يشتركان في ذاتي آخر، و لا خفاء في أنهما مختلفان بالحقيقة؛ للتغاير بين حقيقة الكل و الجزء، فهو<sup>٤</sup> تمام المشترك بين أمرين مختلفين بالحقيقة، فيكون جنساً، و الماهية المركبة مخالفة<sup>٥</sup> لذلك الجزء<sup>٦</sup> في طبيعة الجزء الآخر<sup>٧</sup>؛ لأنه ذاتي للماهية غرضي له، فهو مميز ذاتي لها بالقياس إلى ذلك الجزء، فيكون فصلاً.

و الجواب: أنا لا نسلم أن الجزء الآخر يميز الماهية<sup>٨</sup> بالقياس إلى ذلك الجزء، كيف و هو

١. خ: + «بذلك المعنى».

٢. قوله: و أما إذا تساويا فلأن تلك الماهية المركبة. أقول: هذا الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على تركبها حيث لا من جنسين لا من جنس و فصل، بل (ر، ز، ذ: + يدل) على انحصار أجزاء الماهية في الجنس؛ إذ قد اعتبر في الفصل أن لا يكون تمام المشترك، و الدليل ينساق إلى أن كلاً (ر، ذ: إلى كون كل) منهما تمام المشترك، فلا يكون فصلاً، فلا يحصل التقريب (الدواني).

٣. خ، ذ، ر، ز: «المشتركة».

٤. ج: «و هو».

٥. أ، خ، ج: + «له».

٦. أ، خ، ج: - «لذلك الجزء».

٧. أ، ت، ث، ر: - «الآخر».

٨. قوله: و الجواب أنا لا نسلم أن الجزء الآخر بمنزلة الماهية. أقول: هذا المنع لا يقدح في أصل الدعوى، و هي أن ما لا جنس له لا فصل له؛ لأن الماهية حيث لا يكون لها فصل، و إن أضرب بالمقدمة (ز: و لم أضرب بالمقدمة) المأخوذة في الدليل، و هي أن الماهية إذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد أن يكون

صادق على ذلك الجزء، أيضاً<sup>١</sup>، وإن كان صدقاً غرضياً. فإن أخذ مع وصف كونه ذاتياً حتى يختص بالماهية ورزأ<sup>٢</sup> وصف الذاتية<sup>٣</sup> أمر اعتباري، فلا يكون المأخوذ معه فصلاً للماهية الموجودة.

و أيضاً: مشاركة الماهية<sup>٤</sup> المركبة<sup>٥</sup> أحد أجزائها<sup>٦</sup> في طبيعته لا يوجب أن يكون جنساً، وإنما يكون كذلك لو كان تحت نوعان، والشئ لا يكون نوعاً لنفسه.

(و كل فصل قائم) أي: قريب، ساد تاماً لقصور الفصل<sup>٧</sup> البعيد بالنسبة إليه؛ فإن الفصل البعيد وإن ميز الماهية التي هو بالنسبة إليها فصل بعيد عن بعض مشاركتها، لكن لا يميزها عن تمام مشاركتها<sup>٨</sup>، ولا يحصلها نوعاً، بخلاف الفصل القريب؛ فإن الناطق مثلاً يميز الإنسان عن تمام مشاركاته و يحصله نوعاً، والحساس لا يميز الإنسان كذلك ولا يحصله، إنما تميزه<sup>٩</sup> عن جميع

مركبة من جنس و فصل، و الذي يضر المعلل (ر، ذ: + حيتذ) هو القدح في جنسية أحدهما لا في فصليته، فتدبر (الدواني).

١. قوله: كيف و هو صادق على ذلك الجزء أيضاً. أقول: لقائل أن يقول: المعتبر في الفصل أن يتميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها، فتكون تلك الماهية إذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليها دون غيرها من الماهيات، و هذا القدر يكفي في تحصل الماهية، و إن فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فإن ذلك لا يقدح في تحصلها و امتيازها عن غيرها بسبب الفصل، ألا ترى أن عروض نفس الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل، و لا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزءاً للفصل (الدواني).

٢. ت: الذات.

٣. ت: الماهيات.

٤. قوله: و أيضاً مشاركة الماهية المركبة. أقول: كيف و لو أوجب ذلك كونه جنساً لانهصر جزء الماهية في الجنس؛ فإن الناطق مثلاً تمام المشترك بين نفسه و بين الإنسان، و عليه القياس (الدواني).

٥. ت: جزئها. خ، ج: لأحد جزئها.

٦. ج: - الفصل.

٧. ز: - لكن لا يميزها عن تمام مشاركتها.

٨. ت: تميزه.

المشاركات و تحصيله<sup>١</sup>، للحيوان<sup>٢</sup>، و هو فصل قريب<sup>٣</sup> بالنسبة إليه.

(فهو واحد)؛ إذ لو تعدّد فالواحد منهما إن تحضّل به - بانفراده - الجنس فقد صار<sup>٤</sup> به نوعاً<sup>٥</sup>، و ليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل، فيكون هو فصلاً دون الآخر، و إن تحضّل بهما معاً كان فصلاً واحداً لا متعدداً.

و هذا الدليل - مع إبتائه على امتناع<sup>٦</sup> تركيب الماهية من أمرين متساوين - يرد عليه: أنّا نختار أنّ الجنس يتحصّل بهما معاً، لا بواحد منهما منفرداً. قوله: كانا فصلاً واحداً لا متعدداً، قلنا: ممنوع؛ إذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب أن يتحصّل الجنس به بانفراده.

لا يقال: يفسّر الفصل القريب<sup>٧</sup> بتمام الجزء المميز، و لذا سمّاه فصلاً تاماً.

لأنّا نقول: فيحتمل<sup>٨</sup> يكون بحثنا قليل الجدوى؛ إذ لا يتصور التزاع من أحد في أنّ تمام الجزء المميز لا يكون متعدداً؛ لظهور<sup>٩</sup> أنّه لو كان متعدداً لم يكن ما فرض تماماً تماماً، و إنّما يتصور التزاع لو فسّر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه، على ما هو المشهور، و إثباته مشكل.

لا يقال: الحساس و المتحرّك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان.

لأنّا نقول: بل كلّ منهما أثر لفصله؛ فإنّ حقيقة الفصل إذا جهلت عبّر عنها بأقرب آثارها، كالنطق لفصل الإنسان، و لما اشبه تقدّم كلّ من الحسّ و الحركة الإرادية على الآخر عبّر بهما معاً عن فصل الحيوان.

١. ث: «تحصله».

٢. خبر لقوله: «إنّما تميزه».

٣. ت، ذ، ر، ز: «فصار».

٤. أ: - «به نوعاً». ث: - «به».

٥. ت، ث، ذ، ر، ز: «امتناع».

٦. ت: + «يتحصّل الجنس».

٧. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: + «وه».

هذا، وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة أخرى، وهي: أنه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة، ومعنى كونهما في مرتبة واحدة أن يكون كل واحد<sup>١</sup> منهما مميزاً للماهية عن جميع مشاركانها، أو لا يكون تميز أحدهما<sup>٢</sup> قاصراً عن تميز الآخر، وهذه العبارة أنسب بقوله: (و لا يمكن وجود جنين<sup>٣</sup> في مرتبة واحدة لماهية واحدة) ومعنى كونهما في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنساً للآخر، فإما أن يكون بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق<sup>٤</sup>، و يلزم أن يكون الأعم عرضياً للنوع الذي<sup>٥</sup> يكون الأخص جنساً للماهية بالقياس إليه، وإلا لم يكن الأخص تمام الذاتي المشترك، فلم يكن جنساً، أو مساوياً<sup>٦</sup>، و يلزم أن يكون كل منهما عرضياً لما<sup>٧</sup> الآخر ذاتي له، وإلا لم يكن كلاهما أو أحدهما تمام الذاتي<sup>٨</sup> المشترك.

قالوا: لو أمكن وجود جنين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده، وإلا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر، فلا يكون الآخر جنساً له، والتقدير بخلاف ذلك، بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر، فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل، فيكون كل منهما علة ناقصة لحصل الآخر، فيكون تحصل<sup>٩</sup> كل منهما موقوفاً

١. ث، خ، ج: - واحد.

٢. خ: واحد منهما.

٣. ث: + الماهية واحدة.

٤. خ: مطلقاً. قوله: فإما أن يكون بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق. أقول: هذا بيان الحال، لا دليل على المدعى، كما سبق إلى بعض الأفهام (ض: الأوهام) (الدواني).

٥. قوله: و يلزم أن يكون الأعم عرضياً للنوع الذي. أقول: هذا في الأعم مطلقاً ظاهر دون الأعم من وجه (الدواني).

٦. عطف على قوله: أو عموم مطلق.

٧. خ: + هو.

٨. ث: - الذاتي.

٩. ت، ث، ج، ر، ز: - يتحصل.

على الآخر، فيلزم الدور.

و اعترض بأنهم إن أرادوا بالتحصل ارتفاع الإيهام بالحاصل للجنس فلا نسلم أنه لا يتحصل بالفصل وحده. قوله: و إلا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر، قلنا: يجوز ارتفاع الإيهام بالفصل، مع توقف النوع على أجزائه الباقية. و إن أرادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم ما ذكره أن يتوقف كل من الجنسين في تحصيله على الفصل و ذات الجنس الآخر لا على تحصيله، فلا دور؛ إذ حينئذ<sup>١</sup> يتوقف تحقق الماهية المركبة<sup>٢</sup> من الجنسين و الفصل على كل واحد من الجنسين، و لا محذور فيه.

و لو صح ما ذكره لم يلتم مهية<sup>٣</sup> من ثلاثة أجزاء أصلاً؛ إذ بأحدها مع الآخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث، و بالعكس، أي: لا يتحصل الحقيقة أيضاً بالثالث مع الثاني بدون الأول، بل نقول: الفصل لا يتحصل بدون الجنس، و إلا لتحصل النوع بدون الجنس، فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصيله.

قيل: «نحن نفرز<sup>٤</sup> الدليل هكذا: لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده، و إلا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر؛ و ذلك لأن الجنس إذا تحصل صار هو - من حيث إنه متحصل بما حصله - نوعاً منه قطعاً، و ليس لما هو خارج من<sup>٥</sup> المتحصل - الذي هو ذلك الجنس - و المتحصل - الذي هو الفصل فرضاً - مدخل في ماهية ذلك النوع، فيكون الجنس الآخر خارجاً عنها، فلا يكون جنساً لها، و التقدير بخلافه، و حينئذ يلزم أن يتحصل كل من الجنسين بالفصل و الجنس الآخر؛ إذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصيله، و لما كان كل واحد منهما مبهماً لم

١. خ، ت: - «حينئذ».

٢. أ، ت، ث، خ، ر: «المركب».

٣. ث: + «مركبة».

٤. ذ: «قلنا نحن نفرز». أ، ث، ر: «قلنا: نفرز».

٥. ث، ت، خ، ج: «عن».



يمكن أن يكون له مدخل في تحصيل الآخر إلا باعتبار تحصيله في نفسه، فيلزم أن يكون تحصيل كل<sup>١</sup> منهما علّة ناقصة لتحصيل الآخر، فيلزم الدور.

و بهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض، لكنه يتّجه أن ذلك التقرير إنّما يتمّ إذا كان الجنسان متساويين، و<sup>٢</sup> أمّا إذا كان أحدهما أشدّ إيهاماً، كأن يكون أعمّ مطلقاً، وقد عرفت جوازه، فإنّه يجوز أن يكون ذات الآخر مع الفصل محصلاً له، فلا يلزم دور.

فالأولى أن يقتصر على أن الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها<sup>٣</sup> فصل محصّل، فيتحصل بكلّ منهما نوعاً على حدة، سواء كان الفصل واحداً أو متعدداً، فلا يكون تلك الماهية نوعاً واحداً و<sup>٤</sup> ماهية واحدة، هذا خلف، انتهى كلامه.

أقول: إنّ الاعتراض المذكور باق بحاله<sup>٥</sup>؛ لأنّ حاصل هذا التقرير أن كلّاً من الجنين له

١. ث: + «واحد».

٢. ت، ج: - «و».

٣. ث: + «ثمة».

٤. ا، ث، خ: «أو».

٥. قوله: أقول: إنّ الاعتراض المذكور باق بحاله. أقول: ليس كذلك؛ فإنّ حاصل هذا التقرير أن الجنس لو تحصيل (ز: يحصل؛ ر، ذ: أنه لو تحصيل الجنس) بالفصل وحده، أي: ارتفع إيهامه به، لزم تحقّق النوع بدون الجنس (ر، ذ: + الآخر)؛ لأنّ الجنس إذا ارتفع إيهامه صار هو مع محصله - أي: رافع إيهامه - نوعاً، من دون مداخلته ما هو خارج عنها، و ظاهر سياقه دعوى بداهة هذا الحكم، فالترديد في معنى التحصيل أنّه رفع الإيهام أو تحقّق النوع لا يجري على هذا التقرير أصلاً (ض: أيضاً)؛ لأنّه عيّن فيه أن المقصود رفع الإيهام، و ادعى أن ارتفاع الإيهام بدون الجنس يستلزم تحقّق النوع بدونه (ض: بدون الجنس) بناء على أنّه لا دخل لما هو خارج عن المحصل و المحصل في النوع قطعاً، فمن أراد التعرض لهذا التقرير فليس وظيفته إلا منع بداهة الملازمة التي ادّعت في بين رفع الإيهام بالفصل وحده و تحقّق النوع بالجنس معه من غير مداخلته غيرهما إن قبلت المنع. و أمّا الاعتراض الآخر فهو في قوة ما أورده القائل نفسه على هذا التقرير، بل داخل في كلامه؛ حيث صرح بأنّ هذا التقرير إنّما يتمّ في المتساويين؛ إذ هذا يشعر بأنّه لا يتمّ في غيرهما سواء كان (ز: كانا) أعمّ أو (ز: و) أخصّ مطلقاً أو من وجه. و قوله:

مدخل في تحصيل الجنس<sup>١</sup> الآخر، لكنه لما كان مبهماً فما لم يتحصل و لم يزل إبهامه لم يكن له أثر في تحصيل الآخر، و حاصل الاعتراض أن التحصيل إن أريد به زوال الإبهام فلا نسلم أن لكل من الجنسين مدخلاً في تحصيل الآخر بهذا المعنى، و إن أريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم أنه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الآخر؛ فإن تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر<sup>٢</sup>، لا بمعنى تقوم ذلك النوع به، و لا بمعنى زوال إبهامه.

مع أنه يرد عليه اعتراض آخر، و هو أنه يجوز أن يكون مفهومان في كل منهما إبهام من وجه<sup>٣</sup>، فيزول باجتماعهما إبهام كليهما، فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر معه، لا سابقاً عليه، و مثل ذلك يسمى دور معية، و هو غير باطل، على ما قيل إن الحيوان و الناطق في كل منهما إبهام يزول بالآخر؛ فإن الحيوان مشترك بين الإنسان و الفرس مثلاً و الناطق يميزه عن الفرس، و الناطق مشترك بينه و بين المَلَك، و الحيوان يميزه عن المَلَك.

و إما إذا كان أحدهما أشد إبهاماً من جهة، يشتمل هذه الصورة أيضاً؛ إذ فيها كل واحد منهما أشد إبهاماً من جهة عمومه، و قد أكد هذا الإشعار بقوله: كأن يكون أحدهما أعم مطلقاً؛ حيث لم يقل: بأن يكون. و (ر، ذ: -) أما تقريره الأول فمبني على ما قرره من أنه لا دخل (ر، ذ: مدخل) لما هو خارج عن المحصل و المحصل في النوع، فالمنع لو توجه إنمّا (ر، ذ: فإنمّا) يتوجه على المقدمة المبني (ز: المبني) عليها لا على ما ذكره. فتبين أن كلام هذا القائل ليس في مرتبة أصل الدليل كما زعمه الشارح (الدواني).

١. خ: - «الجنس».

٢. ت: + «به».

٣. قوله: فيجوز (ز: لجواز) أن يكون مفهومان في كل منهما إبهام من وجه. أقول: لا يخفى أن نسبه كل من المفهومين إلى الآخر من حيث كونه أخص نبة المعين إلى المبهم، فيكون بمنزلة الفصل، و علة لتحصيل الآخر، و حيث لا يكون دور معية بل دور عليه، و إلا فمثل هذا المنع يجري في كون الفصل علة لتحصيل الجنس، فتأمل، ففيه ما فيه (الدواني).

٤. ث: - «باعتبار تحصيل الآخر معه، لا سابقاً عليه، و مثل ذلك يسمى دور معية، و هو غير باطل، على ما قيل: إن الحيوان و الناطق في كل منهما».

و أما تقريره الأول<sup>١</sup> فيرد عليه منع ظاهر، وهو أننا لا نسلم أنه يتحصل بكل منهما نوعاً عليحدة، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوماً لنوع واحد على ما هو المفروض.  
و أيضاً: يمنع قوله: لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة<sup>٢</sup> لكان لها فصل، لجواز أن يكونا مثل الحيوان والناطق، على ما قيل ونقلنا آنفاً؛ فإنهما يكونان على هذا التقدير<sup>٣</sup> جنسين للإنسان، لا فصل له سواهما<sup>٤</sup>.

و إذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة<sup>٥</sup> ثبت أن أجزاء الماهية لا يكون كلها أجناساً؛ لأن الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون أحدهما جزءاً للآخر، فإذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين<sup>٦</sup> في مرتبة واحدة، وقد سبق أيضاً مقدمتان، إحداهما: أن أجزاء الماهية لا يكون كلها فصولاً، حيث يتأنا ما لا جنس له لا فصل له، و ثانيهما: أن الأجزاء المحمولة إما أجناس أو فصول، على سبيل منع الخلق، فثبت أن كل مركب من الأجزاء المحمولة لا بد أن يكون بعض أجزائه أجناساً وبعضها فصولاً.

١. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «الأولى».

٢. ت، ج: - «واحدة».

٣. قوله: فإنهما يكونان على هذا التقدير. أقول: أي: على تقدير كونهما جنسين، بأن لا يكون بين الإنسان و الملك مشترك ذاتي آخر (ز: - آخر) سوى الناطق، و لا يكون (ر، ذ: - يكون) بين الإنسان و الفرس مشترك ذاتي آخر (ر، ذ: - ذاتي آخر) سوى الحيوان، فالناطق و الحيوان يكونان جنسين له و (ض، ز: -) لا فصل له سواهما؛ فإن هذا التقرير إشارة إلى كون الجنين في مرتبة مثل الحيوان و الناطق على تقدير اشتراكه، لا إلى مجرد ما مر سابقاً (ض: ما سبق) من اشتراك الناطق بين الإنسان و الملك فافهم (الدواني).

٤. قوله: لا فصل له سواهما. أقول: الأولى إسقاط قوله سواهما؛ لأن غرضه نفي الفصل. و أيضاً عدم كونه تمام المشترك معتبر في الفصل، و هما على هذا التقدير تماماً المشترك، فتأمل (ز: + ففيه ما فيه) (الدواني).

٥. ت: - «واحدة».

٦. أ، خ، ذ، ر، ز: «الجنين».

(فلا تركيب<sup>١</sup> عقلي إلا منهما) معاً، وليعلم أنّ ما أسلفناه- في بيان أنّ الجزء المحمول إما جنس أو فصل- إنّما هو على تقدير أن يفتر الفصل بالكلّي المقول في جواب «أى شيء هو في ذاته»- على ما نقلناه من «الإشارات»- و أمّا إذا زيد فيه قيد: من جنسه- على ما نقلناه من «الشفاء»- لا بدّ في بيانه من طريق آخر.

وهناك<sup>٢</sup> طريق مشهور زعموا أنّه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة، وهو: أنّ الجزء المحمول إن كان تمام الذاتيّ المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها، فهو الجنس، وإلا فهو الفصل، سواء كان مختصّاً بالماهية أو لا.

أمّا إذا اختصّ بها فظاهر؛ لأنّه يصلح للتمييز عمّا يشاركها في الجنس، ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتيّ أعمّ؛ إذ يمتنع تركيب الماهية من أمرين متساويين، فإذا ثبت اختصاص أحد الجزئين فلا بدّ من اشتراك الجزء الآخر، ويكون هو الجنس.

و أمّا إذا لم يختصّ؛ فلاّنه حينئذٍ لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها؛ إذ التقدير بخلافه، فيكون بعضاً من تمام المشترك، فإن اختصّ بتمام المشترك يكون فصلاً له يميزه عمّا يشاركه في جنسه، لما مرّ من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر، هو جنس له وللماهية أيضاً، فيميز الماهية أيضاً عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس، فيكون فصلاً لها أيضاً، وإن لم يختصّ به فلا بدّ وأن يختصّ بتمام مشترك ما، وإلا يلزم أن يكون يازاء كلّ تمام مشترك نوع مباين له<sup>٣</sup> وللماهية أيضاً، يكون الجزء المفروض موجوداً فيه، ويكون ذاتيّ آخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع و الماهية، ثم يازائه نوع آخر و تمام مشترك آخر<sup>٤</sup>، وهكذا حتّى يلزم

١. س، ش: «و لا تركيب»

٢. ث: «ههنا».

٣. أ، خ، ذ، ر، ز: «نوع له مباين».

٤. ج: - «و تمام مشترك آخر».

أن يكون للماهية تمام مشتركات<sup>١</sup> غير متناهية، و يلزم تركيب الماهية من أمور غير متناهية، و ذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه، و الكلام في الماهيات المعقولة بالكنه، أو التي يمكن تعقلها كذلك. و اعترض عليه: بأنه لم لا يجوز أن يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو<sup>٢</sup> تمام المشترك الأول؛ بأن يكون يازاء الماهية نوعان متباينان و مباينان للماهية، يشاركما<sup>٣</sup> كل منهما في<sup>٤</sup> تمام مشترك بين الماهية و ذلك النوع، لا يوجد في النوع الآخر، و يكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجوداً في كل من النوعين، و أعم من كل واحد من تمانّي المشترك؟ قالوا: هذا الاعتراض مما لا مدفع له، إلا إذا ثبت أنه لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة.

و أقول: يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة، بأن يقال: هذا الجزء - الذي هو بعض تمام المشترك - يكون مشتركاً بين الماهية و كلا النوعين المذكورين، فإما أن يكون تمام المشترك بين تلك الأنواع الثلاثة أو بعضه، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه خلاف المقدّر، و لا إلى الثاني؛ لأنه يلزم أن يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية و ذينك النوعين المذكورين، يكون الجزء المذكور بعضاً منه، و ننقل الكلام إليه<sup>٥</sup>، فيلزم أن يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية، يكون كل منها أعمّ مطلقاً من الآخر.

لا يقال: إذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل، و لا حاجة إلى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه، بأن يقال: لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم

١. ر، ز: «مشترك».

٢. ج: «هو بعينه».

٣. أ: «يشاركما».

٤. ث: - «تمام المشترك الأول، بأن يكون يازاء الماهية نوعان متباينان و مباينان للماهية، يشاركما كل منهما في».

٥. أ، ت، ج، خ، ذ، ز: - «إليه».

ترتب الأجناس بعضها مع بعض إلى غير النهاية، فيلزم ترتب أمور غير متناهية<sup>١</sup> موجودة معاً؛ إذ الكلام في الماهيات الحقيقية وأجزائها.

لأننا نقول: هذا إنما يتم أن لو كانت الأجناس تمايزة بحسب الوجود الخارجي، وليس كذلك؛ لما عرفت.

و طريق آخر أخصر منه، وهو أن يقال: الجزء المحمول إن كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها، فهو الجنس، وإلا فلا يكون أعم الذاتيات، وإلا لكان تمام الذاتي المشترك، وهو خلاف المقدّر، بل يكون أخص منه<sup>٢</sup>، ولو من وجه، بناء على امتناع تركيب الماهية من أمرين متساويين، فيميز<sup>٣</sup> الماهية عن مشارك لها في ذلك الأعم، فيكون فصلاً، لكونه مميزاً للماهية من مشارك لها في جنس.

و يرد عليهما<sup>٤</sup>: أنه لا يلزم<sup>٥</sup> من كون جزء الماهية أعم منها<sup>٦</sup> أن يكون جنساً لها؛ لجواز أن يكون عمومها بعروضه لنوع آخر مباين لها، فلم يكن مقولاً عليها<sup>٧</sup> في جواب ما هو بحسب

١. أ، ث، ت، ج: - «غير متناهية».

٢. ج: «منها».

٣. خ: «فتميز».

٤. ث: «عليه».

٥. قوله: و يرد عليهما أنه لا يلزم. أقول: إذا كان عمومها لعروضه (ض، ز: بعروضه) لنوع آخر و كان غير داخل إلا في قوام تلك الماهية، كان مساوياً للجزء الآخر من حيث الصدق الذاتي، وإن لم يكن مساوياً له في مطلق الصدق، و لعل مرادهم بأعم الذاتيات الأعم من حيث الصدق الذاتي؛ إذ العموم بطريق العروض لا يحوج إلى مميز ذاتي، ألا ترى أن عروض العارض نفسه لغيره لا يحوجه إلى المميز (ر، ذ: مميز) فضلاً عن عروض جزئه، فما ذكره داخل في المعنى المراد من المتساويين هاهنا، فيندفع الإيراد، فتأمل (الدواني).

٦. ث: «منهما».

٧. خ، ج: «عليهما».

الشركة المحضة، فلم يكن جنساً لها.

(و يجب تناهيهما) لما مرّ آنفاً، (و قد يكون منهما عقلي و طبعي و منطقي، كجنسهما) يعني: أنّ كلاً من الجنس و الفصل قد يكون طبعياً، و قد يكون منطقياً، و قد يكون عقلياً؛ فإنّ مفهوم الجنس جنس منطقي، و معروضه - كالحيوان مثلاً - جنس طبعي، و المركب منهما جنس عقلي، و مفهوم الفصل فصل منطقي، و معروضه - كالناطق مثلاً - فصل طبعي، و المركب منهما فصل عقلي، كما أنّ جنسهما - أي: جنس الجنس و الفصل - أعني: مفهوم الكلّي كلّي منطقي، و معروضه كلّي طبعي، و المركب منهما كلّي عقلي، على ما مرّ.

و قد يقال: معناه أنّ مفهوم الكلّي جنس لمفهومي الجنس و الفصل، بل هو جنس لمفهومات الكلّيات الخمس، فيعرض له الكلّيّة بالقياس إليها، فهناك معروض هو مفهوم الكلّي مطلقاً، و يسمّى كلياً طبعياً، و عارض هو مفهوم الكلّي العارض لذلك المطلق بالنسبة إلى مفهومات الكلّيات، و يسمّى كلياً منطقياً، و مركّب من المعروض و العارض، و يسمّى كلياً عقلياً، فمفهوم الكلّي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع، كالحيوان مثلاً، و يتّصف<sup>١</sup> بالكلّيّة و الجنيّة بالنسبة إلى مفهومي الجنس و الفصل و سائر مفهومات<sup>٢</sup> الكلّيات، لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال و الممثل<sup>٣</sup>.

(و منهما<sup>٤</sup> عوال و سوافل و متوسطات). قد يكون لماهية واحدة أجناس متعدّدة، فأعمّها يسمّى جنساً عالياً، و أخصّها يسمّى جنساً سافلاً، و ما هو أعمّ من بعضٍ و أخص من بعضٍ يسمّى جنساً متوسطاً، و فصل كلّ جنس يكون في مرتبته، يعني: فصل الجنس العالي يسمّى فصلاً عالياً، و

١. أ، ت: امتصف.

٢. خ: المفهومات.

٣. قوله: و لا يحسن المطابقة بين المثال و الممثل. أقول: لأنّ الممثل هو أن يكون في كلّ من الجنس و الفصل عقلياً و طبعياً و منطقياً، و هذا المثال للكلّي (ض: الكلّي) العقلي و الطبعي و المنطقي (الدواني).

٤. ش: منها.

فصل الجنس السافل يسمّى فصلاً سافلاً، و فصل الجنس المتوسط يسمّى فصلاً متوسطاً.  
و أما الفصل على رأي المصنّف فلا يكون للماهية الواحدة إلا واحداً، وسيجيء بيان ذلك  
عن قريب، فالانقسام إلى المتعدّد و المفرد لا يكون إلا للجنس دون الفصل، و لذا قال المصنّف:  
(و من الجنس<sup>١</sup> ما هو مفرد، و هو الذي لا جنس فوقه و لا تحته<sup>٢</sup>) و منه ما هو غير مفرد.  
و بما ذكرنا من معنى العالي و السافل يندفع ما قيل: من أنّ الاعتبار في العلوّ و السفل هو أن  
يكون الأعلى جزءاً من ماهية الأسفل؛ إذ لو اكتفي بمجرّد العموم لما تحقّق<sup>٣</sup> أجناس عالية؛ لأنّ  
المفاهيم العامة كالوجود مثلاً، أعمّ منها، و ليس الأعلى من الفصول المذكورة جزءاً للأسفل  
منها كما لا يخفى.

فالأقرب إلى الصواب أن يقال: يجوز تركّب فصل النوع الأخير من جنس و فصل، و تركيب  
هذا الفصل من جنس و فصل آخر، و هكذا إلى أن ينتهي إلى فصل لا فصل له، فيكون هذا  
الفصل الذي انتهى إليه سلسلة الفصول هو العالي، و فصل النوع الأخير هو السافل، و ما بينهما هو  
المتوسط، و أما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءاً لفصل آخر، مع أنّه مردود بما قد  
صرّحوا به من أنّ جنس الفصل لا معنى له، و حقّقه في موضعه، و سنشير إليه.

(و هما إضافيان، و قد يجتمعان مع التقابل) يعني: أنّ كلّاً من الجنس و الفصل لا بدّ و أن  
يعتبر بالقياس إلى شيء؛ فإنّ الجنس إنّما هو جنس بالقياس إلى نوعه، و كذا الفصل، و مفهومهما  
متقابلان؛ لأنّ الجنس ما يكون مقولاً في جواب ما هو، و الفصل ما لا يكون مقولاً في جواب ما  
هو، لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد، لكن لا بالإضافة إلى شيء واحد؛ فإنّ الجنس  
للشيء لا يكون فصلاً له، بل بالإضافة إلى شئين، و ذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة إلى  
الحيوان، جنس بالنسبة إلى السميع و البصير.

١. ش: «و في الجنس».

٢. س، ش: «و هو الذي لا جنس له و ليس تحته جنس».

٣. ث، ت، ج: «تحققت».



(و لا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل) بأن يكون الجنس جنساً بالنسبة إلى الفصل، كما هو جنس بالنسبة إلى النوع، وإلا لكان مقوماً للفصل، فلا يكون الفصل محصلاً<sup>١</sup> له، بل نقول: لو كان الجنس<sup>٢</sup> أو شيء من أجزائه داخلاً في الفصل لم يكن المجموع فصلاً في الحقيقة، بل الجزء الآخر.

و أيضاً: لزم اعتبار جزء واحد<sup>٣</sup> في الماهية مرتين، وإنه باطل قطعاً، بل نقول: جنس الفصل ممّا لا يعقل؛ إذ لو كان له جنس لكان مشتركاً بين الماهية ونوعها، تحقيقاً لاشتراكه و جنسيته، فإن كان تمام المشترك بين الماهية و ذلك النوع كان جنساً للماهية، وإن كان بعضاً من تمام المشترك بينهما كان فصلاً لجنسها كما تقرّر، و لا شيء من الجنس و أجزائه بداخل في الفصل، على ما تبين<sup>٤</sup>.

١. قوله: فلا يكون الفصل محصلاً. أقول: إن أراد بالتحصل رفع الإيهام فالملازمة ممنوعة؛ لجواز افتقار الفصل في نفسه إلى الجنس، و الجنس في ارتفاع إيهامه إلى الفصل، و لا دور فيه. و كذا إن أراد به تحضله نوعاً؛ لجواز أن يفتقر تحصل النوع إلى الجنس و الفصل، ثم يفتقر الفصل إلى الجنس، كما أن الجسم يحتاج (ر، ذ: محتاج) إلى الهيولى و الصورة، ثم يفتقر إحداهما إلى الأخرى (الدواني).
٢. قوله: بل نقول لو كان الجنس. أقول: فيه نظر؛ لأنه إذا لم يكن المجموع تمام المشترك و كان مختصاً بالماهية كان فصلاً لا محالة؛ إذ لا معنى للفصل إلا ذاتي يكون كذلك (الدواني).
٣. قوله: و أيضاً لزم اعتبار جزء واحد. أقول: لا بدّ لإبطاله من بيان؛ فإنّ دعوى الضرورة ممنوعة (الدواني).
٤. قوله: و لا شيء من الجنس و أجزائه بداخل في الفصل على ما تبين. أقول: لم يتبين (ر، ذ: لم يتبين) كما مرّ، لكنّه لما تبين أنّ التركيب العقلي بالحقيقة إنما يكون فيما له مادة و صورة، و أنّ الجنس هو المادة الماخوذة لا بشرط (ر، ذ: + شيء) و الفصل هو الصورة كذلك، سهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب، مثل امتناع جنسين في مرتبة و فصلين في مرتبة، و عدم تعدّد الفصل القريب كامتناع هيولتين و صورتين في مرتبة واحدة (ز: - واحدة)، و مثل امتناع تركّب الماهية من أجزاء غير متاهية، إلى غير ذلك. قال في إلهيات الشفاء: و أما العلة الصورية فيفهم تناهيها ممّا قيل في المنطق أو (ز، ذ: و) ممّا علم من تناهي الأجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتّب (ز: ترتيب) طبيعي و أنّ (ر، ذ: فإنّ) الصورة الناقصة للشيء واحدة و أنّ الكثير (ز: الكثرة) يقع فيهما (ر، ز، ذ: فيها) على نحو الخصوص

(و إذا نُسِبا) يعني: الجنس و الفصل (إلى ما يضافان إليه) يعني: النوع، (كان الجنس أعمّ) مطلقاً (من النوع)¹، و الفصل مساوياً) للنوع.

اعترض عليه²: بأنّ هذا الكلام³ عامٌّ يتناول الأجناس كلّها، قريبةً كانت أو بعيدة؛ إذ لا بدّ من كونها مشتركة بين ما أضيفت هي إليه بالجنسية و بين غيره، و أمّا الحكم بكون الفصل مساوياً لما هو فصل له فمختصّ بالفصل القريب؛ فإنّ الفصل القريب بالقياس إلى ما هو فصلٌ قريبٌ له لا بدّ أن يكون مساوياً له، لأنّه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه، فلا يكون أعمّ منه - مطلقاً و لا من وجه - و إلّا لم يميزه عن جميع ما عداه، و لا أخصّ منه - مطلقاً و لا من وجه - و إلّا لم يكن ذاتياً له، و أمّا الفصول البعيدة فإنّها تكون أعمّ مطلقاً ممّا هي فصول بعيدة له، و لا محذور في ذلك؛ لأنّها مميزة له عن بعض ما عداه، و عمومها لا يتنافى ذلك.

أقول: و يمكن الجواب بأنّ المصنّف اعتبر في الفصل التميّز عن جميع المشاركات، فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصلٌ لما هو فصل قريب له من أجناسها؛ لكونه مميزاً له عن جميع المشاركات، و إنّما يقال له فصلٌ للماهية باعتبار أنّه فصلٌ لجنسها.

و بهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للإشارات⁴ فيما سبق.

### [التشخيص]

(و التشخيص من الأمور الاعتبارية).

و العموم و أنّ العموم و الخصوص مقتضى (ر، ز، ذ: يقتضي) الترتيب الطبيعي و ما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهية (الدواني).

١. س، ش: - «من النوع».

٢. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: - «عليه».

٣. ث، ت، خ: «الحكم».

٤. انظر: شرح الاشارات و التنبهات للمحقق الطوسي ١: ٨٧

الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصوّرها غير مانع من الشراكة، بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على<sup>١</sup> كثيرين، والشخص منها نفس تصوّره مانع من الشراكة، فإذن لا بدّ في الشخص من أمر زائد على الماهية وهو الشخص، وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، لوجهين:

الأول<sup>٢</sup>: أنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان له شخص، ونقل الكلام إليه، ويتسلسل. والجواب: أنا لا نسلم أنّه لو كان موجوداً<sup>٣</sup> لكان له شخص<sup>٤</sup>، وإنّما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر، وهو ممنوع، بل هو متميز عما عداه بذاته، لا بأمر زائد على ذاته، ومشاركته لائر الشخصات إنّما هو في مفهوم الشخص، وهو غرضي بالنسبة إليها. وما يقال: من أنّ كلّ موجود له ماهية كلية<sup>٥</sup> في العقل - وإن امتنع تعدّد أفرادها بحسب الخارج - فممنوع؛ فإنّ الواجب تعالى موجود خارجي، وليس له ماهية نوعية يعرضها تشخص، بل تشخصه عين ذاته، كما هو المشهور عندهم.

الثاني: أنّه لو وجد في الخارج لتوقّف عروضه لحصّة هذا الشخص من النوع دون الحصّة الأخرى منه على وجودها وتميزها، فإن كان تميزها بهذا الشخص<sup>٦</sup> دار، وإن كان بتشخص آخر تسلسل.

والجواب: أنّ عروضه لا يتوقّف على تميز سابق ليلزم المحال، وحاصله أنّ ذلك دور معية؛

١. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: «عن».

٢. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٣٩ - ٤٤٠.

٣. ز: - «في الخارج لكان له تشخص، ونقل الكلام إليه، ويتسلسل. والجواب: أنا لا نسلم أنّه لو كان موجوداً».

٤. ث: + «في الخارج».

٥. خ: + «نوعية».

٦. ت: + «من النوع».

## الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها ❁ ٤٧٣

فإن الماهية إذا وجدت وجدت متميزة بما عُرض لها من الشخص، وذلك كحصاص الأنواع من الجنس تمايز بالفصول، ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة<sup>١</sup> على تميز لها سابق. لا يقال: وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة، فكذا تميزه لكونه مقارناً للوجود السابق، وهذا بخلاف الفصول و حصاص الأنواع من الجنس؛ فإن التمايز هناك عقلي لا خارجي.

لأننا نقول: تقدم المعروض على العارض إنما هو بالذات دون الزمان، وهو لا يستلزم تقدم ما معه، لا بالزمان، وهو ظاهر، ولا بالذات؛ لجواز أن يكون الشيء محتاجاً إليه، ولا يكون مقارنه كذلك.

و احتج المخالف - أي: القائل بكون الشخص موجوداً في الخارج - بوجوه:  
الأول<sup>٢</sup>: أنه جزء الشخص<sup>٣</sup> الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجود<sup>٤</sup> بالضرورة<sup>٥</sup>.

و الجواب: أنه إن أريد بالشخص معروض الشخص، فظاهر أن الشخص عارض له لا جزء منه، وإن أريد المجموع المركب منهما، فلا نسلم أنه موجود؛ فإن من يمنع كون الشخص موجوداً كيف يسلم أنه معروضه موجودان؟ بل الموجود عنده هو المعروض وحده.  
و دفعه صاحب المواقف<sup>٦</sup>: بأن المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد، ولا ريبه لعاقلي في وجوده، وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده قطعاً، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد، كما

١. ث: «بحصته».

٢. انظر: اجوبة المسائل النصيرية: ١٣٩.

٣. خ: «للشخص».

٤. خ، ج: «فيه». ز: - «و جزء الموجود في الخارج موجود».

٥. ث: «موجود فيه بالضرورة».

٦. انظر: شرح المواقف ٣: ٨٦.

يصدق عليه أنه إنسان، فإذاً هو الإنسان مع شيء آخر نسميه الشخص، فذلك الشيء الآخر جزء زبدي، فيكون موجوداً.

ثم قال: إن نسبة الماهية إلى الشخص<sup>١</sup> كنسبة الجنس إلى الفصل، فكما أن الجنس أمر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة، ولا يتعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه، وهما متحدان ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج، ولا يتميزان<sup>٢</sup> إلا في الذهن، كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء<sup>٣</sup> منها إلا بشخص ينضم إليها، وهما متحدان في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً، وممايزان في الذهن فقط، فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً، وموجود آخر هو الشخص، حتى يتركب منهما فرد منها، وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلا موجود واحد، أعني: الهوية الشخصية، إلا أن العقل يفضلها إلى ماهية نوعية و تشخصي، كما يفضل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل.

وفيه نظر؛ لما سبق من أن الجزء العقلي للموجود الخارجي<sup>٤</sup> لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج. ولو سلم فذلك الشيء<sup>٥</sup> هو ما يخصه من الكم والكيف والأين ونحو ذلك مما يعلم

١. أ، ث، ت، خ: الشخصات.

٢. ث، ت، ز، و لا يتميز.

٣. ث: شيء.

٤. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٣ - ٤٤٤ شرح الموافق ٣: ٨٥

٥. قوله: وفيه نظر لما سبق من أن الجزء العقلي للموجود الخارجي. أقول: قد مر الكلام عليه (الدواني).

٦. قوله: ولو سلم فذلك الشيء. أقول: لا يخفى أن الشخص قد يتغير في كنهه وكيفه وأينه وكذا في سائر أعراضه مع بقاء شخصه، فلا يكون الأعراض مشخصة بالحقيقة، بل المشخص بالحقيقة هو نحوه وجوده الخاص به. قال الشيخ ابن نصر في تعليقاته: هوية الشيء وتميزه (ر، ز، ذ: عينه) وحدته و تشخصه و خصوصيته و وجوده المنفرد له كله واحد. نعم هذه الأعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها الشخص، فلذلك قد يشبه علينا الشخص عند تبدل الأعراض أو تشابهها (الدواني).

وجوده بالضرورة من غير نزاع، لكون أكثرها من المحسوسات، وهم لا يستونها الشخص، بل ما به الشخص.

الثاني: أن الطبيعة النوعية - كالإنسان<sup>١</sup> مثلاً - لا تتكرر بنفسها، لما سبق<sup>٢</sup> من أن الماهية من حيث هي<sup>٣</sup> لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة، وإنما تتكرر بما ينضاف إليها من الشخص، وهو موجود، وإلا لم يكن التكرر بحسب الخارج، بل بمحض اعتبار العقل.

الثالث: أن الشخص لو كان عديمًا لما كان متعينًا في نفسه؛ إذ لا هوية للمعدوم، فلم يكن معينًا لغيره، ضرورة أن ما لا يثبت<sup>٤</sup> له لا يصلح سببًا لتمييز شيء<sup>٥</sup> عما عداه بحسب الخارج. والجواب عنهما: أن ما ينضاف إلى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة، ولا نزاع في وجودها على ما سبق، لا الشخص. ولو سلم فإن الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالأمور العدمية، وتكثرها بتلك الصفات، وامتيازها بها عما ليست متصفة بها، كالأعمى الذي يتميز بالأعمى عما ليس بأعمى.

الرابع<sup>٦</sup>: أن الشخص لو كان عديمًا، وليس عديمًا مطلقًا، لكان عديمًا للشخص أو للشخص؛ إذ لا مخرج عن النقيضين، وذلك الشخص إما عديمي أو ثبوتي، وعلى التقادير يلزم كونه وجوديًا؛ أما على الأولين فلأن نقيض العدمي وجودي، وأما على الثالث فلأن حكم الأمثال واحد. والجواب: أننا لا نسلم أن العدمي يلزم أن يكون عديمًا لأمر ما، بل يكون معدومًا في الخارج،

١. ث: «كالإنسانية».

٢. ث: «لما تبين».

٣. ث، خ: «هي».

٤. ج: «لا هوية».

٥. ث: «سبب».

٦. ث: «تمييز الشيء»، ت، خ: «الشيء».

٧. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٤.

على ما ادّعينا<sup>١</sup> من أنه أمر<sup>٢</sup> اعتباري. و لو سلم فلا نسلم أن نقيض العدمي وجودي، كالامتناع و الامتناع. و لو سلم فإن أريد بالشخص و اللاتشخص مفهوماهما فلا حصر؛ لجواز أن يكون الشخص عدماً لمفهوم آخر، و إن أريد ما صدق عليه فلا نسلم أن كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتياً، كيف و اللاتشخص صادق على جميع الحقائق. و لو سلم فلا نسلم تماثل<sup>٣</sup> الشخصات<sup>٤</sup>، لِمَ لا يجوز أن تكون متخالفة مشاركة في عارض هو مفهوم الشخص؟

١. ت، خ: «الادعاء».

٢. ت: - «أمر».

٣. ت: «تماثل».

٤. قوله: و لو سلم فلا نسلم تماثل الشخصات. أقول: لم يمنع تشابه الأمثال؛ لأن تشابهها في كونها وجودية أو عدمية - بمعنى كونها عدم شيء - يثنى لا يقبل المنع، و الكلام بعد تسليم أن العدمي يلزم أن يكون عدماً لما مر، فافهم. و فيه بحث؛ إذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون الشخص ثبوتياً، و (ض: - و) لا يضر عدم تماثل الشخصات؛ لأنه إذا سلم أن الشخص لو كان عدمياً لكان عدماً للشخص (ض: ز: أو اللاتشخص)، و أن نقيض العدمي وجودي، و أن المفهوم منحصر في الشخص و اللاتشخص، و أن ما صدق عليه اللاتشخص عدمي، يلزم كون الشخص ثبوتياً لا محالة. و الجواب أن منع التماثل ناظر إلى اختيار الشئ الثالث، أعني: كونه ثبوتياً، و القرينة عليه أن التماثل إنما اعتبر (ض: ز: انحصر) في الدليل في هذا الشئ، فمنع التماثل إنما يكون بعد اختيار هذا الشئ، و حينئذ يمكن منع تشابه الأمثال في حكم الوجود و العدم؛ إذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود أفراد آخر (ض: ز: الأفراد الآخر) من ذلك النوع، إلا أن يقال: إذا كان الوصف أمراً موجوداً لا يتحقق الانصاف به إلا بأن يوجد فرد من ذلك الوصف في الموصوف؛ فإن العقل ينقبض من أن يتصف الشيء بالسواد مثلاً من غير أن يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم، و قد مر تحقيق ذلك. فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود و العدم؛ إذ الكلام في الشخصات التي يتصف بها الماهيات في نفس الأمر، و كل موجود سواء كان في الدهن أو في الخارج لا بد له من شخص، لا ينقص (ز: ينقص) بالكلية الموجودة في الدهن؛ فإن لها شخصات من حيث إنها صورة (ز: صور) شخصية في نفس شخصية، و إن كانت كلبة من حيثية أخرى (الدواني).

الخامس<sup>١</sup>: أنَّ الشخص لو كان عديمًا لكان عديمًا لما ينافيه ضرورة، كالإطلاق والكليّة و  
العموم وما يجري مجرى ذلك، فإن كان عديمًا للإطلاق أو لما يساويه، كالكليّة والعموم - و  
بالجملة لما لا ينفكّ عدمه عن<sup>٢</sup> عدم الإطلاق - كان الشخص مشتركاً بين أفراد الماهية كعدم  
الإطلاق؛ لأنّ التقدير أنّه عدم لأمر لا ينفكّ عدمه عن عدم الإطلاق، وعدم الإطلاق متحقّق في  
جميع أفراد الماهية، فكذا الشخص، فلا يكون مميزاً، فلا يكون تشخصاً، وإن لم يكن الشخص  
عديمًا للإطلاق ولا عديمًا لما لا ينفكّ عدمه عن عدم الإطلاق، لزم جواز الانفكاك بين عدم  
الإطلاق وبين ذلك العدم الذي هو الشخص، وذلك إمّا بأن يتحقّق عدم الإطلاق بدون  
الشخص<sup>٣</sup>، فيلزم كون الشيء لا مطلقاً ولا معيّنًا، وفيه رفع للنقيضين<sup>٤</sup>، وإمّا بأن يتحقّق الشخص  
بدون عدم الإطلاق، فيلزم كون<sup>٥</sup> الشيء مطلقاً ومعيناً، وفيه جمع للنقيضين.

و الجواب: ما سبق من أنّنا لا نسلم أنّ العدمي يلزم أن يكون عديمًا لأمر. ولو سلّم فنقول<sup>٦</sup>: إنّ  
أريد بالشخص - الذي يجعله عدم الإطلاق - مطلق الشخص، فلا نسلم امتناع اشتراكه بين أفراد  
الماهية كعدم الإطلاق، وإنّما يمتنع لو لم يكن تمايز أفراد الماهية بالتشخصات الخاصّة المعروضة  
لمطلق<sup>٧</sup> الشخص، وإن أريد به<sup>٨</sup> الشخص الخاصّ فنختار أنّه ليس عديمًا للإطلاق ولا لما ينفكّ

١. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٤.

٢. أ: «من».

٣. ت: «بأن يتحقّق بدون الشخص عدم الإطلاق».

٤. ت: «النقيضين».

٥. ت: - «الشيء لا مطلقاً ولا معيناً، وفيه رفع للنقيضين، وإمّا بأن يتحقّق الشخص بدون عدم الإطلاق،  
فيلزم كون».

٦. أ، ت، خ، ج: «نقول».

٧. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٥.

٨. ت: «بمطلق».

٩. ت: - «به».



عدمه عن عدم الإطلاق، بل لأمر بوجود عدم الإطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك الشخص، وهو لا يتلزم إلا كون الشيء لا مطلقاً ولا معيناً بذلك الشخص، ولا استحالة في ذلك؛ لجواز أن يكون متشخصاً بشخص آخر.

ولما كان هناك<sup>١</sup> مظنة سؤال، وهو أن يقال: لو كان للماهية شخص<sup>٢</sup> لكان لتشخصها شخص؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئاً آخر، وننقل الكلام إلى ذلك الشخص حتى يتلصل.

أو يقال: لو كان للماهية شخص لكان له وجود إما في الذهن أو في الخارج، وكل موجود - سواء كان في الذهن أو في الخارج - لا بد له من شخص، فلا بد للشخص من شخص، وهكذا حتى يتلصل.

أو يقال: لو كان الشخص من الأمور الاعتبارية لكان له وجود في العقل، فكان له شخص؛ لما مر من أن الوجود - ذهنيًا كان أو خارجيًا - يتلزم الشخص<sup>٣</sup>، وننقل الكلام إلى هذا الشخص حتى يتلصل.

أجاب بقوله: (فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي، وجد مشاركاً لغيره من الشخصات

١. أ، ت: «ههنا».

٢. ز: «+» يشارك غيره من الشخصات في مفهوم الشخص فلا بد أن يمتاز عنه بتشخص آخر، وننقل الكلام إليه حتى يتلصل، وهو أن يقال: لو كان للماهية شخص لأن الشيء ما لم يتشخص شيئاً آخر.

٣. ت، ج، ز: «-» لكان لتشخصها شخص؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئاً آخر، وننقل الكلام إلى ذلك الشخص حتى يتلصل، أو يقال: لو كان للماهية شخص لكان له وجود إما في الذهن أو في الخارج، وكل موجود - سواء كان في الذهن أو في الخارج - لا بد له من شخص، فلا بد للشخص من شخص، وهكذا حتى يتلصل، أو يقال: لو كان الشخص من الأمور الاعتبارية لكان له وجود في العقل، فكان له شخص، لما مر من أن الوجود - ذهنيًا كان أو خارجيًا - يتلزم الشخص.

٤. ت، ج: «-» هذا الشخص.

٥. جواب لقوله: «لما كان هناك».

فيه، ولا يتلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) ونحن قد استوفينا الكلام في أمثال ذلك على وجه لا مزيد عليه، فلا يعيده.

وقد يجاب بما سبق من أن الشخص<sup>١</sup> متشخص<sup>٢</sup> بذاته، لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التلسل، واشترائه مع سائر الشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في أمر عرضي.  
(و أمّا ما به التشخص، فقد يكون نفس الماهية، فلا تتكرر<sup>٣</sup>، وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالأعراض الخاصة الحالة فيها).

قال الحكماء: الماهية قد تكون متشخصة بنفسها، متمتعة في نفسها<sup>٤</sup> عن فرض<sup>٥</sup> الاشتراك فيها، كالواجب تعالى، فلا يتصور هناك تعدّد أصلاً.

وقد لا تكون متشخصة بنفسها، بل بتشخص مغاير لنفسها، وحينئذ قد يستند تشخصها إلى الماهية بنفسها أو بلوازمها، فتتخصر في شخص، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته؛ لتحقيق الماهية في كلّ فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر.

وقد يستند إلى غيرها، ولا يجوز أن يكون أمراً منفصلاً عن الشخص؛ لأنّ نسبته إلى كلّ الأفراد والشخصات على السواء، ولا حالاً فيه؛ لأنّ الحال في الشخص - لافتقاره إليه - يكون متأخراً عنه، و لكونه علّة لتشخصه المتقدّم عليه - لكونه مقوماً له، على ما مرّ من أنّ نسبته إلى الشخص<sup>٦</sup> نسبة الفصل إلى النوع - يكون متقدماً عليه، وهو محال، فتعيّن أن يكون محلاً له، وهو المادة، وقد مرّ تفسيرها في بحث: إنّ كلّ حادث مبوق بمادة.

١. ت، ج: + «متميّز عما عداه».

٢. ت، ج: - «متشخص».

٣. س: «فلا تتكرر». ش: «فلا يتكرر».

٤. ت: + «عروض».

٥. ت: - «عن فرض».

٦. ت: - «إلى الشخص».

والاستناد إلى المادة أعم من أن يكون بنفسها أو بواسطة ما فيها، فلا يرد ما قيل: من أن غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالاً في الشخص أو محلاً له؛ لجواز أن يكون حالاً في محله.  
 قيل: لو كان تكثر أشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكررة المتماثلة بسبب مواد أخرى، ويلزم<sup>١</sup> التسلل؛ إذ لو كان نوع كل مادة منحصرأ في شخصها<sup>٢</sup>، فلم يتعدّد أفرادها، فكيف يتعدّد أفراد ما يحلّ فيها؟  
 و<sup>٣</sup> أجيب<sup>٤</sup>: بأن تكثر المادة يعلّل<sup>٥</sup> بأعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة<sup>٦</sup> إلى غير النهاية،

١. ت، خ، ج: الزم.

٢. قوله: إذ لو كان نوع كل مادة منحصرأ في جنسها. أقول: فيه نظر؛ لجواز أن يتعدّد أفراد ما يحلّ فيها بتعدد المواد المنحصر نوع كل منها في تشخصه، فيستد تعدد ما يحلّ فيها إلى تعدد المادة، وتعدد ما إلى ماهياتها، ولا محذور فيه، والأولى أن يقال: كون نوع كل مادة كل شخص منحصرأ في شخصها خلاف مذهبهم؛ إذ عندهم أن الأشخاص العنصرية مشاركة في الهولي (الدواني).

٣. ت: - ١٠١.

٤. انظر: شرح المواقيف ٣، ١٠٣.

٥. ت، ج: معلّل.

٦. قوله: يعلّل بأعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة. أقول: هذا ينافي ما ذكرنا في أصل الدليل من أنه لا يمكن استناد التشخص إلى ما يحلّ في الشخص (ض: الشخص) كما لا يخفى، وكيف يقال: علّة التشخص لا يجوز أن يكون أمراً حالاً في الشخص ولا مابياً (ر، ذ: + له)، فعلة (ز: فعلته) المادة المتشخصة بما يحلّ فيه، وهل هذا إلا صريح التناقض؟ ثم أقول: الأولى في الجواب أن يقال: المادة لا يتكرر بذاتها، بل إنما يتكرر عوارضها، وتكثر تلك العوارض مستند إلى الاستعدادات المتعاقبة؛ فإن المادة (ز: فالمادة) مع كل عرض من تلك الأعراض القائمة بها تشخص لفرد (ض، ز: بفرد، ر، ذ: مشخصة بفرد) من الأفراد، فتشخص (ر: فيتشخص) تلك الأفراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في أنفسها، وليست تلك الأعراض مشخصة للمادة، فيندفع التدافع المذكور، ولا يرد ما أورده صاحب المواقيف أصلاً، وأنت تعلم أنه لا يصلح توجيه كلام المتن بذلك؛ لتصريحه بكون تشخص المادة بالأعراض الحالة، إلا أن يتكلّف بأن المراد بكون تشخص المادة بالأعراض أنها لوازم تشخصاتها

بحيث<sup>١</sup> يكون كل استعداد سابق معداً لللاحق، وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معاً، بل متعاقبة، و مثل هذا التسلسل جائز عندهم.

و<sup>٢</sup> قال صاحب المواقف<sup>٣</sup>: هذا الجواب لا يجدي نفعاً؛ لأنهم لما جؤزوا تشخص الماده بما حل فيها؛ لأن مرجع ما ذكره هو أن علة تشخص الماده أمور حالة فيها، سابقه على ذلك التشخص، ومقارنة لتشخص آخر، مُعلّل بأمور أخرى متقدمة على التشخص الآخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له، اتجه<sup>٤</sup> لنا أن نقول: فلم لا يجوز تشخص الماهيات بصفات العارضة لها على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهي؟ فلا حاجة<sup>٥</sup> حينئذ في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى الماده.

أقول<sup>٦</sup>: إن كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من أن تعاقب الاستعدادات المتسلسلة إلى غير النهاية إنما يكون في الماده - على ما سبق في مبحث: أن كل حادث مسبوق بماده - فلو<sup>٧</sup> تم هذا تمّ ذاك بلا شبهة، ولا يرد عليه إلا<sup>٨</sup> الاعتراضات الواردة هناك<sup>٩</sup>، مثل أن

(ر، ذ: لتشخصاتها) الحقيقية، فهي تشخصها عندنا (ر، ذ: عندها)، ولا يخفى عدم ملائمتها؛ لأنّ المبحث هو التشخص الحقيقي، فتأمل (الدواني).

١. ث: - «يعلّل بأعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية، بحيث».

٢. ج: - «و».

٣. انظر: شرح المواقف ٣: ١٠٣.

٤. جواب قوله: «لما جؤزوا».

٥. ث: «و لا حاجة».

٦. خ، ج: «و أقول».

٧. ت: «فإن».

٨. ث: - «إلا».

٩. قوله: «و لا يرد عليه إلا الاعتراضات الواردة هناك». أقول: أي: في المبحث (ر، ذ: البحث) المذكور، و هو عطف على جملة قوله: فلو تمّ هذا تمّ ذاك، لا على الجزء؛ لفساد المعنى، و في بعض النسخ: و إلا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك، و المآل واحد، و هو أنه لا يرد هناك اعتراض غير ما ذكر في ذلك المبحث (الدواني).

يقال: لا نلّم أن الأمر المنفصل نُسبته إلى كلِّ الأفراد و الشخصّات على السواء؛ فإنّ فواعل وجود الممكنات ليست محالاً لها، ولا حالة فيها، مع أنّ لكلِّ فاعل نسبةً خاصّةً إلى متفعّله. ولو سلّم فلا نلّم أنّ المحلّ هو المادّة، لِمَ لا يجوز أن يكون جوهرًا غيرَ جسمانيّ؟

ولا يمكنهم تعميم المادّة<sup>١</sup> بحيث يتناول المجردات أيضاً؛ لأنّهم فرّعوا على هذه القاعدة أنّ أفراد العقول أنواعٌ منحصرة في أشخاصها، قالوا: لأنّ علّة تشخّصها ليست المادّة؛ لأنّها مجرّدة، فهي إمّا الماهية نفسها أو ما يلزمها، فيلزم الانحصار، وقالوا: إنّ النفوس الإنسانيّة إنّما تعدّدت، وإن لم تكن ماديّة؛ لتعلّقها بالمادّة تعلّق التلبير و التصرف، فهي في حكم الماديّات، فيتعدّد بحسب تعدّد<sup>٢</sup> المادّة التي يتعلّق بها.

(و لا يحصل التّشخّص بانضمام كلّ عقلي إلى مثله)؛ فإنّ التّشديد بين المفهومات الكلّيّة - في أي مرتبة كان - لا يقتضي أن لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين، نعم يجوز أن يفيد التّشديد أمراً لا يصدق في الخارج إلا على شخص واحد، و ينحصر حيثنّ في شخص خارجي، لكن يكون له أفراد ذهنية.

١. قوله: و لا يمكنهم تعميم المادّة. أقول: يمكن أن يقال: أنّهم أثبتوا على زعمهم جوهرًا بسيطاً ليس متّقيماً بما يحلّ فيه، و لا مقوّماً لمحلّه، و ستوّه عقلاً، فهذا الجوهر لا يجوز تعدّد أشخاصه؛ لبرائته عن المادّة، فيصحّ الضريح. نعم يبقى الكلام في إثبات ذلك الجوهر (ر، ذ: + و تعدّد الجواهر التي شأنها ذلك)، و هو شائع، فلذلك (ر، ذ: و لذلك) قيل: إنّ كلامهم في إثبات العقول يشبه كلام الصوفيّة (ض، ز: - فلذلك قيل: إنّ كلامهم في إثبات العقول يشبه كلام الصوفيّة)، و لم يدّعوا امتناع جوهر غير جسماني مولف من جوهرين يحلّ أحدهما في الآخر، و لا بهنّهم ذلك، و لو وجد فلا مانع من أن يدخل الحال في الصورة و المحل في المادّة، و إن لم يدخل المركب في الجسم، و لا يعد ذلك (ض، ز: - و لا يتعدّد ذلك) فيبقى (ض: فبقي) الكلام في حصر المركب في الجسم، فتأمل (الدواني).

٢. انظر: شرح المواقف ٣: ١٠١.

٣. ج: «فيتعدّد بتعدّد».

و اعترض عليه<sup>١</sup>: بأنه إذا جاز في العائين أن يرتفع عمومهما<sup>٢</sup> بتقييد أحدهما بالآخر و يختصاً بنوع واحد، كما في الخاصة المركبة، فلم لا يجوز أن يكون<sup>٣</sup> تقييد الكلّي بالكلّي<sup>٤</sup> في بعض الصور و المراتب مؤدياً إلى امتناع فرض الاشتراك؟

فإن قيل<sup>٥</sup>: فعلى ما ذكرتم<sup>٦</sup> يلزم أن يكون ما ينضم إلى الكلّي و يفيد الجزئية جزئياً، و له لا محالة مفهوم كلي يفتر إلى ما ينضم إليه و يجعله جزئياً، و هكذا، فيلزم عند تعقل شخصي أن يعقل<sup>٧</sup> مفهومات غير متناهية<sup>٨</sup>، هذا خلف.

١. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «عليه».

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «عمومها».

٣. ث: «للم لا يجوز أن يكون». أ، ت، ج، ذ، ر: «للم لا يكون».

٤. قوله: فلم لا يجوز أن يكون تقييد الكلّي بالكلّي. أقول: لا يخفى أنه خلاف ما يحكم به البداهة. على أنا نقول: كلّ كلي فإنه يمكن فرض صدقه على كلّ ما عداه، فيمكن فرض صدق كلّ من الكلّيين على أفراد الآخر، و ذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع، مثلاً لو اختص الطائر الولود لشخص فنقول: يمكن فرض صدق الطائر على جميع أفراد الولود، و هذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الأفراد، و كذا يمكن فرض صدق الولود على جميع أفراد الطائر. لا يقال: فرض صدقه على ذوات الأفراد الآخر ممكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه، مثلاً في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطائر على ذوات أفراد الولود لا عليها بشرط كونها ولوداً، فلا يتضمن فرض اشتراك مجموع الطائر و الولود بينها؛ لأننا نقول: ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كلّ شيء. بأي اعتبار أخذ، ألا ترى أن «ج» ليس «ب»، بل ليس «ج» من الأفراد الفرضية لـ «ج»، فتأمل (الدواني).

٥. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٥٠.

٦. قوله: فإن قيل: فعلى ما ذكرتم. أقول: أي: من أن تقييد الكلّي بالكلّي لا يفيد الجزئية (الدواني).

٧. ث، ز، ت، خ، ج: «يتعقل».

٨. قوله: فيلزم عند تعقل شخص أن يعقل مفهومات غير متناهية. أقول: في هذه الملازمة نظر ظاهر. و الأولى أن يقال: لو كان لكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي أصلاً؛ لعدم الانتهاء إلى ما هو جزئي بذاته، يظهر ذلك بأن يفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضامة، و (ض: - و) كلّ واحد منها

قلنا: لا نلّم أنّ كلّ جزئي له مفهومٌ كلّيّ مفترٍ<sup>١</sup> إلى ما ينضمّ إليه و يجعله جزئياً، بل قد يكون  
ممتعاً في نفسه عن فرض الاشتراك، و الشخصُ من هذا القيل؛ فإنّ الشخص - كزبدٍ مثلاً -  
يفضله العقل إلى ماهية كلّية و تشخصٍ ينضمّ إليها و يفيدها<sup>٢</sup> الجزئية، و أمّا الشخص فليس يفصله  
العقل<sup>٣</sup> إلى ماهية كلّية و تشخصٍ آخر؛ فإنّ الشخص يتميز<sup>٤</sup> عما عداه بذاته، و لا اشتراك له بما

كلّي، و الفرض أنّ تعيّد الكلّي بالكلّي لا يفيد الجزئية، فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث  
المجموع كلياً (الدواني).

١. ث، ت، ج: «يفتر».

٢. أ، ت: «يفيدها».

٣. قوله: و أمّا الشخص فليس يفصله العقل. أقول: المتأخرون حيووا أنّ الشخص أمر زائد على الماهية  
النوعية، نسبته إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، فيكون ذات زيد عندهم مركباً عقلياً من الجنس و  
الفصل و التشخص و (ض: - و) كما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعاً متيزاً عن المشاركات  
الجنسية كذلك يصير النوع (ر: ذ: النوع يصير) بدخول الشخص فيه شخصاً متميزاً (ر: ذ: ممتازاً) عن  
المشاركات النوعية، و جعلوا الأمر المتشخص بالشخص متشخصاً بذاته لما (ر: ذ: كما) فصلناه آنفاً، و  
على هذا يكون ذوات الأشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكلّ منها، و يكون اتحادها بالماهية النوعية  
التي هي بعض ما هو داخل في قوامها. ثمّ أنّ هذا الأمر في الماديات يكون مادياً لا محالة، فيلزم أن لا  
يحصل العلم بها للمبادئ العالية، و هذا هو منشأ التشيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب تعالى  
بالجزئيات، و أنهم لا يعتقدون إحاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك (ر: ذ: + علواً  
كبيراً)، و الذي يتحقق من كلام القدماء أنّ الماهية النوعية إنّما يتشخص بنحو الوجود، بل تشخصه عين  
نحو وجوده الخاص به (ر: ذ: - به)، لا بمعنى أنّ الوجود ينضم إليه فيصير (ر: ذ: فينضم) المجموع  
شخصاً، بل بمعنى أنّه كما أنّه (ر: ذ: أنّ) بالوجود يصير مبدئاً للآثار (ر: ذ: مبدأ الآثار) كذلك يصير به  
ممتازاً، فالفاعل الذي يجعله موجوداً يجعله متشخصاً، بل الوجود و التشخص متحدان بالذات و  
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي و غيره، فكما أنّ وجوده مقدّم على وجود الأعراض الحالة فيه  
كذلك تشخصه، و كذلك (ر: ذ: فذلك) لو فرضنا تبدّل جمع الأعراض القائمة بقطعة مبيّة من الشمع  
كان تشخصها باقياً لم يتبدّل جوهره، و (ر: لأنّه؛ ذ: لأن) لما كان الموضوع من جملة علل أعراضه كان  
من جملة مشخصاته، فذلك لم يصحّ عليه الانتقال، و ما ذكروه من أنّ الشخص لا نوع له لا يطابق

سواه إلا في مفهوماتٍ غرضية، و الاشتراك في الغرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج إلى تشخص آخر.

أصول القوم؛ فإنهم حصروا الممكنات في المقولات العشر، حتى قال (ض: قالوا) في التعليم الأول لا يستطيع أن يذكر ذاكر شيئاً خارجاً عنها، فليس في الممكنات (ر، ذ: + عندهم) شخص لا يكون له حقيقة نوعية. ثم تلك الحقيقة النوعية إن كانت مجردة غير متعلق الوجود بشيء آخر، لا يتصور تعددها وانتشارها في أفرادها، وإن كانت مادية ينتشر في الأفراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة من الأعراض، لا بمعنى أن تلك الأعراض مشخصة لها حقيقة، إذ الأمر بالعكس كما سبق، بل بمعنى أن الصورة الإنسانية مثلاً (ر، ذ: + إنما) يحصل في كل من تلك الحصص مقارنة لتلك الأعراض، مخصصة (ض: مخصصة) بسبب استعداد كل منها بصورة (ر، ذ: لصورة) مقارنة لتلك الأعراض، و تلك الأعراض خارجة عن قوام الأشخاص، وقد يطلق عليه المتشخص (ر، ذ: الشخص) بمعنى أنها عنوان التشخص (ر، ذ: الشخص) و علامته، ثم تلك الحقائق إذا أدركت بالحواس كان صورها الإدراكية جزئية، و إذا أدركت بالعقل كان صورها (ر: صورة) كلية، فالاختلاف بالكلية و الجزئية لا اختلاف نحو الإدراك لا لاختلاف المدرك، و علم الواجب تعالى يتعلق بجميعها على وجه التعقل، فإذن لا يعزب عن عمله المحيط مثقال ذرة لا (ر، ذ: - لا) في الأرض و لا في السماء. قال الشيخ في الشفاء: و هذا مما يحتاج تعقله إلى لطف قريحة. فحاصل كلام الحكماء نفى التخيل و الإحساس عنه تعالى و إثبات إدراك جميع المفهومات (ض: الموجودات) له تعالى على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب التغير و القصور، بخلاف الإحساس؛ فإن مدركاته يتغير، فلو لم يتغير كان جهلاً، و الحس لا ينال جميع الحقائق، و ذلك هو القصور. فإن قلت: فعلى ما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئي، و هم يزعمون أن النفس لا تعقل عن ذاتها المشار إليها بأنها في شيء، من الأحوال مع الغفول عن جميع الأعضاء، و أثبتوا بذلك تجرد النفس، و لا شك أن المشار إليه بأنها يدرك (ض: مدرك) على الوجه الجزئي و ليس مدركاً بالحواس. قلت: إنما ذكرت الحواس بطريق التمثيل، و لا يلزم انحصار الإدراك الجزئي في الإحساس، بل المجردات ذاتاً و فعلاً تشهد بذواتها و ذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي، و المجرد ذاتاً لا فعلاً يشاهد ذاته و صفاته على الوجه الجزئي و يدرك ما سواه من المجردات على الوجه الكلي ما دام منغمساً في العلائق البدنية (ض: + له) (الدواني).



هذا، و لم يظهر لى بعدُ فائدة تقييد الكلّي بالعقليّ.

(و التمييز يفاير الشخص)؛ لأنّ الشخص للشئ، إنّما هو في نفسه، و التمييز إنّما يكون بالقياس إلى المشارك، و لأنّه لا يجوز أن يتشخص كلّ من الشيئين بذات الآخر؛ لما عرفت من أنّ تقييد الكلّي بالكلّي لا يفيد الشخص، (و يجوز امتياز كلّ من الشيئين بالآخر) كما في الطائر الولود.

و قد يوجد في بعض النسخ قوله<sup>١</sup>: (و المتشخص قد لا يعتبر<sup>٢</sup> مشاركته، و الكلّي قد يكون إضافياً، فيتميز، و الشخص<sup>٣</sup> المندرج تحت غيره<sup>٤</sup> متميز).

يعني: أنّ بين التميز و الشخص عموماً من وجه؛ فإنّ الشخص يتحقّق<sup>٥</sup> بدون التميز في

١. قوله: لما عرفت من أنّ تقييد الكلّي. أقول: فيه بحث؛ لأنّ اللازم من تشخص كلّ منهما بذات الآخر أن يكون كلّ منهما علّة لوجود تشخص (ض، ز: لشخص) الآخر، و لا يلزم منه أن يكون وجود كلّ تقييد الكلّي بالكلّي مفيداً للجزئية، بل أن يكون وجود كلّ منهما مفيداً لتشخص صاحبه و لا استحالة فيه إلا أن يثبت أنّ الشخص متقدّم بالذات على الوجود أو هو عين الوجود - كما نقل عن الفارابي - حتى يلزم كون كلّ منهما علّة لوجود الآخر بالذات أو بالواسطة، لكن لم يثبت ذلك عند الشارح و من يحذو حذوه. و أيضاً ما ذكره في مثال امتياز كلّ من الشيئين بالآخر من الطائر الولود غير مطابق؛ فإنّ أحدهما لا يفيد امتياز الآخر أصلاً، بل يتألف منهما أمر ممتاز عن غيره. و الجواب أنّ المراد بامتياز كلّ من الشيئين بالآخر أن يحصل لكلّ منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلًا بدون تلك التقييد، أخصّ ممّا كان قبل التقييد بالآخر، كما في المثال المذكور؛ فإنّ كلّاً منهما صار باعتبار التقييد بالآخر أخصّ ممّا كان قبل التقييد، و لا ينافي مثل (ض: - مثل) ذلك في الشخص، بأن يحصل بانضمام أمرين غير متشخصين تشخص كلّ منهما بالتقييد بالآخر (ز: - بالتقييد بالآخر) و إلا لزم أن يفيد تقييد الكلّي بالكلّي الجزئي (الدواني).

٢. ت: - قوله.

٣. س: و الشخص قد لا تعتبر.

المتشخص إن<sup>١</sup> لم تعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم، و التميز بدون التشخص في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً.

فقله: و الكلّي قد يكون إضافياً، معناه: أنّ الكلّي قد يكون جزئياً إضافياً، على ما يوجد في بعض النسخ، و يجتمعان في الشخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفاهيم. و لا يخفى على المتأمل<sup>٢</sup> أنّ عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من المفاهيم لا يستلزم أن لا يكون متميزاً في نفسه عن مشاركاته في المفاهيم العامة كالوجود، بل يستلزم عدم اعتبار تميزه، فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز.

فالصواب أن يقال: التميز أعمّ مطلقاً من التشخص؛ لأنّ كلّ متشخص متميز، و لا عكس كلياً.

## [الوحدّة والكثرة]

(و الشخص يفاير الوحدة)؛ فإنّ مفهوم الإنسان مثلاً إذا اعتبر من حيث هو غير مقيد<sup>٣</sup> بوجود

شيء من العوارض و لا بعده - أعني: إذا اعتبر من حيث<sup>٤</sup> هو كلّّي طبيعي - صدق عليه أنّه واحد،

---

١. أ، ث: «إذا». ت، خ، ج: «في الشخص إذا».

٢. قوله: و لا يخفى على المتأمل. أقول: المشهور في النسب بين (ر، ز، ذ: من) الكلّيات اعتبار صدقها و لا

صدقها (ض: و كذبها) في الواقع، سواء اتحد الاعتبار أو لا، لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار، و

يحصل النسب بينهما بحسبه، كما نحن فيه، و له نظائر في كلام المصنّف فيما سبق (الدواني).

٣. ث: «تقييد».

٤. قوله: أعني: إذا اعتبر من حيث. أقول: لا يقال: هو من حيث هو لا واحد و لا كثير، كما أنّه بهذا الاعتبار

لا متشخص و لا غير متشخص، و هو في الواقع متشخص كما أنّه في الواقع واحد، فلا تخلف لأحدهما

عن الآخر لا بحسب الاعتبار و لا بحسب الواقع. لأنّا نقول: هو من حيث هو واحد في الواقع و ليس

متشخصاً في الواقع، بل المتشخص إنّما هو الإنسان بشرط التشخص. لا يقال: إذا كان الإنسان المخلوط

و لم يصدق<sup>١</sup> عليه أنه<sup>٢</sup> متشخص، فلا يكون الشخص عين الوحدة، بل كل متشخص يصدق عليه أنه واحد، و لا عكس كلياً.

(و هي) أي: الوحدة (تغاير الوجود؛ لصدقه) أي: صدق الوجود (على الكثير من حيث هو كثير، بخلاف الوحدة)؛ فإن الموصوف بالكثرة<sup>٣</sup> إذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه أنه

المخلوط متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبار، و إن اتحدا فيه باعتبار آخر، فيختلفان في الأحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار (الدواني).

١. ث: لا يصدق.

٢. ج: بأنه.

٣. قوله: فإن الموصوف بالكثرة. أقول: فإن قيل: إن أراد بقوله الكثير من حيث هو كثير ما يقال في التميز بين الماهية و العوارض؛ حيث قيل: الإنسان ليس من حيث هو إنسان واحداً و لا كثيراً، فليس الكثير من حيث هو كثير موجوداً و لا معدوماً بهذا المعنى على قياس ما تقرّر هناك، بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط، و إن أراد أنه في الواقع موجود فهو أيضاً في الواقع واحد؛ إذ كل شيء، فله وحدة. قلنا: نختار الثاني، و موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار، و إن اتحدا بالذات، فالكثير من حيث هو كثير موجود في (ض: + الخارج)، و ليس واحداً في الواقع، بل هو من حيثية أخرى معروض الوحدة، و الحاصل أن موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود؛ إذ لا منافاة بين الكثرة و الوجود، و ليس بعينه موضوع الوحدة؛ لتحقق المنافاة بين الكثرة و الوحدة. و فيه نظر؛ لأن المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعهما؛ لجواز أن يتعاقبا على موضوع واحد، و ما ذكرناه من امتناع تعاقب الوحدة و الكثرة على موضوع واحد - على تقدير تمامه - لا يتم في الوحدة بالموضوع و المحمول، كما سنذكره. و جوابه أن المنافاة يستلزم مغايرة ما ينصف بهما في زمان واحد، و بذلك يتم الغرض. و يمكن الجواب عن أصل السؤال بأن يقال: المراد معنى القضية الوصفية الممكنة، و هو أن الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده و لا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها؛ للمنافاة بينهما، و بهذا يندفع ما يترانى من أن الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود؛ إذ الكثير المقابل له لا وجود له؛ ضرورة أن كل موجود فله وحدة باعتبار، و الكثير الذي لا يكون واحداً أصلاً لا وجود له؛ و محصل الدليل أن الوحدة تنافي الكثرة و الوجود لا ينافيها. لكن يبقى المناقشة في ظاهر العبارة؛ فإن الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود أصلاً، فيجب حمله على أن وصف الكثرة لا تأتي عن اتصافه بالوجود، فتأمل (الدواني).

موجود، و لا يصدق عليه بتلك الملاحظة أنه واحد، نعم إذا لوحظ و اعتبر من حيث جملته صدق عليه أنه واحد.

و أيضاً: لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي، و لزم أن يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد إعداماً لذلك الجسم المتشخص بالكلية، و إيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم؛ لأنه<sup>١</sup> بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة، فيبطل الوجود المخصوص، و إنه - أعني: كون التفريق إعداماً بالكلية - باطل، و المجوز مكابز لمقتضى عقله، لا يخاطب و لا يناظر معه<sup>٢</sup>.

و قد يتب على ذلك بأن التفريق لو كان إعداماً للجسم بالكلية و إيجاداً لجسمين آخرين من كتم العدم، لكان نسبة المياه التي جعلت من الجزة في الكيزان إلى الماء الذي كان في الجزة كنسبة سائر الأشخاص من مياه<sup>٣</sup> لم يكن في الجزة، و ليس كذلك بالضرورة؛ فإن البله و الصيان ممن لم يمارس الكسب و البرهان إذا قيل لهم: ما فعلتم بالماء الذي كان في الجزة؟ يقولون: حفظناه و جعلناه في الكيزان، بخلاف ما إذا صبوا ماء الجزة و أخذوا في الكيزان من ماء البركة؛ فإنهم لا يقولون على هذا التقدير: إن ماء الجزة محفوظ في الكيزان.

و الحكماء لما ذهبوا<sup>٤</sup> إلى أن الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق، أثبتوا الهولي لثلا يكون

١. ت، خ، ج: «إذ».

٢. أ، ت، خ: - «معه».

٣. ت: «المياه».

٤. ث: «إذا».

٥. قوله: و الحكماء لما ذهبوا. أقول: يعني أنهم لا ينازعون في عدم كون التفريق إعداماً بالكلية، و إن نازعوا في بقاء الجسم بكلا جزئية، و القدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء المتميزين هو عدم انتفائه بالكلية، و اتحاد مياه الكيزان مع مياه الجزة إما من حيث الهوية أو من حيث المادّة، و إن اختلفوا في تعيين أحد الأمرين، فهذا الكلام كأنه جواب لسؤال يستشعر هاهنا، و هو أنه لما ذهب الحكماء إلى أن الجسم ينعدم بالتفريق لزم (ر، ذ: يلزم) أن يكون التفريق عندهم (ر، ذ: - عندهم) إعداماً بالكلية، فدفعه

التفريق إعداماً للجسم بالكلية، وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين الشخص؛ فإن الجسم البسيط الواحد إذا جُزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية، وإلا لكان التفريق إعداماً.<sup>١</sup>

(و تماوجه) أي: تساوق الوحدة الوجود؛ فإن كل ما هو واحد باعتبار يكون موجوداً باعتبار، و كل ما هو موجود باعتبار يكون واحداً باعتبار.

(و لا يمكن تعريفها) أي: تعريف الوحدة (إلا باعتبار اللفظ)<sup>٢</sup>؛ لكونها بديهي التصور.

(و هي) أي: الوحدة، (و الكثرة عند العقل و الخيال متوابعان في كون كل منهما أعرف بالانقسام) يعني: أن الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة، و الكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة.

قيل: إن الوحدة و الكثرة من حيث هما<sup>٣</sup> أمران كليان، و الكليات<sup>٤</sup> لا يدركها إلا العقل، و ليس من شأن الخيال إدراكها، و إن أخذ الكثرة من حيث هي في محسوس، فالوحدة<sup>٥</sup> أيضاً مأخوذة

بأنهم يشنون الهيولى باقية في الحالين، و يجعلونها موضوع الكثرة و الوحدة، فلا يكون التفريق إعداماً بالكلية، و أنت تعلم أن الوحدة الزائلة إنما هي بالذات وحدة الصورة، و قد زال وجود تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء، و إنما بقيت المادة التي تنسب إليها تلك الوحدة بالعرض، فلو كانت الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء على أصلهم؛ لأن ما زالت وحدته بالذات زال وجوده، و إنما الباقي ما هو معروض تلك (ر، ذ: لتلك) الوحدة بالعرض، و ذلك لا (ض: - لا) ينافي كون الوحدة عين الوجود، و سيجيء ما يتعلق بتحقيق ذلك (الدواني).

١. ث: + «بالكلية».

٢. قوله: و لا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ. أقول: فيه بحث؛ لجواز كونها بديهي بالكنه و كسبة بوجه ما فتعزف تعريفاً حقيقياً. و أيضاً البديهي ما لا يحتاج إلى النظر، لا ما لا يمكن حصوله بالنظر، فيجوز أن يكون لحصوله طريق غير النظر، فيختار الطالب طريق النظر، فيعزفه. و الظاهر أن هذا الحصر إضافي بالقياس (ض: ز: بالنسبة) إلى التجديد (ر، ز: ذ: التحديد)، فيندفع الأول، و المراد بالبداية هاهنا حصوله في العقول من غير كسب، كما يقال في الوجود و غيره من أوائل التصورات، فيندفع الثاني، فتأمل (الدواني).

٣. ت: «إنهما».

٤. ت: - «الكليات».

٥. ث: «بالوحدة».

كذلك لا يدركها العقل، بل قوةً جسمانية سميت خيالاً أو وهماً، فتخصيص<sup>١</sup> أحدهما<sup>٢</sup> بالأعرقية عند العقل و الأخرى بالأعرقية عند الخيال لا وجه له.

و أجيب: بأنَّ المُدرك للكليات و الجزئيات في الإنسان هو العقل - أي: النفس الناطقة - كما هو المشهور، لكنها تدرك الكليات بذاتها، أي: ترسم<sup>٣</sup> صور الكليات في ذاتها، و تدرك الجزئيات بآلاتها، أي: ترسم صورها في آلاتها، فالمُدرك للجميع ليس إلا إياها.

ثم إنَّ الصُّور الكلية المرسمة في ذات النفس منتزعة عن<sup>٤</sup> صور جزئياتها المرسمة في الآلات؛ فإنَّ النفس تدرك أولاً بآلاتها جزئيات<sup>٥</sup> متكررة يرسم صورها في تلك الآلات، ثم تتزع منها<sup>٦</sup> بحذف الشخصات<sup>٧</sup> صورة واحدة كلية ترسم في ذاتها، فكل واحد من الكليات المرسمة في ذات النفس معروض للوحدة، و جزئياته المنتزع<sup>٨</sup> هو منها، المرسمة في الخيال أو في غيره، معروضة للكثرة، و لا شك أنَّ المرسوم في ذات النفس يكون أقرب منها و أعرف عندها - نظراً إلى ذاتها وحدها - من المرسوم في آلاتها، و أنَّ المرسوم في آلاتها أقرب منها و أعرف عندها، نظراً إلى ذاتها مأخوذة مع تلك الآلات.

فظهر أنَّ معروض الوحدة أعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة، و أنَّ معروض الكثرة أعرف عند العقل - باعتبار آلاته - من معروض الوحدة، فكذا حال العارضين - أعني:

١. ت: «يفيخص».

٢. ت، ز، ج: «إحديهما».

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «يرسم».

٤. ت: «من».

٥. ت: «+ متعددة».

٦. ج: «عنها».

٧. ت، ج: «مشخصاتها».

٨. خ: «المنتزعة».

الوحدة والكثرة - الكلّيتين؛ لأنهما عارضتان لمعروضيهما<sup>١</sup> هناك، أي: في العقل والآلة. فالعقل إذا أخذ وحده كان إدراكه لما هو عارض للمرسم فيه أقرب من إدراكه لما هو عارض للمرسم في آله<sup>٢</sup>، وإذا اعتبر مع آله<sup>٣</sup> كان الأمر بالعكس، وإن كان هذان الإدراكان للعقل بنفسه. أقول: وفيه نظر؛ لأنه قد يرسم في النفس<sup>٤</sup> صُورٌ كلية كثيرة تنتزع كلٌّ منها من جزئيات كثيرة، فكما أنّ الجزئيات المرسمة في الآلة معروضة للكثرة، كذلك تلك الكليات المرسمة في النفس معروضة للكثرة أيضاً، وكما أنّ كل واحد من تلك الكليات المرسمة في النفس معروض للوحدة، كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً، فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس، والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال. (و ليست الوحدة أمراً عينياً)؛ لما سبق من لزوم التسلسل، (بل هي من ثواني المعقولات، وكذا الكثرة) يعني: أنها أيضاً من الأمور الاعتبارية، بل من المعقولات الثانية، لأنها ملتزمة من الوحدات، وليس مهيتها إلاّ الوُحَدَاتُ المجتمعة.

١. أ، ث، ذ، ر، ز: «بمعروضيهما».

٢. أ، ت، ث، خ، ر: «الآلة».

٣. أ، ت، ث، خ، ذ، ر: «الآلة».

٤. قوله: وفيه نظر؛ لأنه قد يرسم في النفس. أقول: قد ذكر الحكماء أنّ التعقل (ز: العقل) الصرف هو التعقل (ض، ر، ز، ذ: العقل) البسيط، أي: العلم (ز: - أي: العلم) الإجمالي الذي لا كثرة فيه، وأنه العقل المستفاد من المبادئ العالية، وإثما التفصيل للنفس من حيث إنها (ز: أنه؛ أ: هو) نفس بمعونة القوى البدنية، وعلى هذا يتضح كون الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة أعرف (ض، ر، ز، ذ: - أعرف) عند الخيال. فإن قلت: هذا (ر، ذ: + إثما) يدل على كون الوحدة أعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة أعرف عند الخيال؛ إذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك الكثير. قلت: الخيال لا يتمكن من تخيل أمر واحد من غير اشتماله على الكثرة، كيف، ولا يرسم فيه إلا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحدّ معيّن أو حدود معينة، والنقطة مثلاً لا يمكن تخيلها إلا مع معروضها وما يختص به من اللواحق المادية (الدواني).

أقول: في كونهما<sup>١</sup> من المعقولات الثانية نظر؛ لأنها عبارة عن عوارض الوجود الذهني - على ما سبق - وهما يعرضان للموجودات في الخارج<sup>٢</sup>.

## [تقابل الوحدة والكثرة]

(و تقابلهما لإضافة العلية و المعلولة)؛ فإنَّ الوحدة علّة مقوِّمة للكثرة، و الكثرة معلولة و<sup>٣</sup> مقوِّمة بها.

(و المكيالية و المكيلية)؛ فإنَّ الوحدة مكيالٌ للكثرة؛ لأنَّ الوحدة تُقْنِيها إذا حذفت منها مرةً بعد أخرى، و هو معنى الكيل، و الكثرة مكيلةٌ بها، و العلية و المعلولة متضايقتان بالذات<sup>٤</sup>، و كذا المكيالية و المكيلية، فمعروضاهما - أعني: الوحدة و الكثرة - متضايقان بالعَرَض.

(لا لتقابل جوهري بينهما). قالوا: ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل بالذات؛ لوجهين:  
أحدهما: أنَّ موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص، و موضوع الوحدة و الكثرة

١. ث، ذ، ج: «كونها».

٢. قوله: وهما يعرضان للموجودات في الخارج. أقول: إن أراد أنهما من العوارض الخارجية فذلك غير يَبِين، و إن أراد أنَّ الموجودات الخارجية مُصَفَّ (ز: يتصف) بهما باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجية في العقل، فذلك لا ينافي كونهما من المعقولات الثانية. و التحقيق إنَّ زبداً الموجود في الخارج مثلاً هو بحث إذا حصل عند العقل لم ينطبق على كثيرين، فإنَّ أريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي أيضاً، و إنَّ أريد بها عدم الانطباق عمّا من شأنه بحسب الأمر الأعم - و هو الصورة العقلية - فهو من لواحق الوجود الذهني فقط، و عبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني. و قس عليه الوحدة و الكثرة و نظائرهما (الدواني).

٣. ت، خ، ج: - «و».

٤. ت: «بالعرض».



ليس كذلك؛ لأنَّ طريان الوحدة<sup>١</sup> على موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعدّدة، بحيث يحصل منها شيء واحد.

فجئتُ نقول: إن كانت تلك الأشياء<sup>٢</sup> المتعدّدة باقية بأعيانها، وقد تركّب<sup>٣</sup> منها شيء<sup>٤</sup>، فالكثرة فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب، والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع، فلا اتحاد في الموضوع.

وإن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة، وحصل<sup>٥</sup> شيء آخر هو معروض للوحدة، فلا اتحاد في الموضوع أيضاً؛ لأنَّ موضوع الكثرة هو ذلك الزائل، ومعرض<sup>٦</sup> الوحدة هو هذا الحادث. وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة.

أقول: الجواب النقص بأنّه لو تمّ هذا الدليل لدلّ على أن لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة، وكذا بين الكثرة واللاكثرة، وفساده ظاهر.

والحل: أن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص، بل قد صرّحوا بأنّه قد يكون واحداً بالشخص<sup>٧</sup> كالعدل والجور لزيد، أو بالنوع كالرجولية والمرئية للإنسان، أو بالجنس

١. قوله: لأنَّ طريان الوحدة. أقول: هذا على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها، لا في غيرهما؛ فإنَّ الواحد بالمحمول والموضوع مثلاً قد يتكرر فيها (ر، ز، ذ: فيهما) مع بقاء ذاته (الدواني).

٢. ذ، ر، ز: + «الكثرة».

٣. أ، ذ، ر، ز: «يركب».

٤. ذ: + «واحد».

٥. ج: + «منها».

٦. ث: «موضوع».

٧. قوله: بل صرّحوا بأنّه قد يكون واحداً بالشخص. أقول: قال الشيخ في فاطرغورياس الشفاء: و إنما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد واشتراكهما في موضوع واحد، حتى يكون الموضوع الذي هو علّة لأمر ما يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولاً، أو يكون هناك موضوع مشترك، وإن كان العلّة والمعلولة من المتضايفات (الدواني).

كالزوجة و الفردية للعدد، أو بأمر أعم كالخيرية و الشرية للشيء، كيف و يلزم أن يكون مثل الإنسانية و الفرية و الحيوانية و الجسمية و غير ذلك مما يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها؛ إذ لا يمكن أن يكون شخص واحد موضوعاً لهما.

فإن قيل: معنى قولهم: إن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص، أنه يجب أن يكونا بحيث<sup>١</sup> إذا لاحظهما العقل و قاسهما إلى موضوع واحد شخصي<sup>٢</sup>، جوز- بمجرد ملاحظتهما- ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل، دون الاجتماع من جهة واحدة، لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب<sup>٣</sup> تعين<sup>٤</sup> الآخر فيه لأمر من خارج.

و الحاصل: أنه يجب أن يكون الفرض ممكناً للعقل، و إن كان المفروض محالاً، و في مبحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي<sup>٥</sup> محالاً كالمفروض، و ليس هذا إلا مثل فرض كون الجزئي كلياً، و هم صرحوا<sup>٦</sup> بأنه فرض محال بالوصفية.

أقول: هذا دليل آخر برأسه<sup>٧</sup>، لا تعلق له بما ذكره من الدليل، و مع ذلك نقول: كل موجود له وحدة ما<sup>٨</sup>- و لو باعتبار- و تشخص؛ لأنهما يساوقان الوجود<sup>٩</sup>، فكل موجود واحد بالشخص<sup>١٠</sup>

١. ث: - بحيث.

٢. أ، ث: بالشخص.

٣. ج: بحسب.

٤. ث: + ثبوت.

٥. ث، خ: بالشخص.

٦. انظر: الشفاء (المنطق) الجدل، ص ١٢٩٣ المباحث المشرقية ٢: ٢٤١.

٧. قوله: أقول هذا دليل آخر برأسه. أقول: فيه مناقشة يندفع بأن الدليل المذكور إنما ينفي تعاقب الوحدة و الكثرة على أمر واحد بحسب نفس الأمر و لا ينفي فرض تعاقبهما أصلاً.

٨. ث: - ما.

٩. ث: للوجود.

يمكن للعقل أن يفرضه كثيراً، لكن لا من الجهة التي هو بها واحد، حتى يكون الفرض أو المفروض محالاً، ويمكن أيضاً أن يفرض زوال تلك الكثرة عنه، وليس هناك الفرض محالاً، ولا المفروض.

ولو سلم أن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص، فحينئذ نقول: قولك<sup>١</sup>: إن

الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض الكثرة المقابلة لها إياه، بأن يفرض كون ذلك الماء أشخاصاً كل منها ذلك الماء بعينه. نعم، يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه، بأن يصير منفصلاً بعد ما كان متصلاً. فإن قلت: فرض كون زيد أشخاصاً متعددة من الإنسان لا يستلزم كون زيد كلياً، وإنما يلزم لو أمكن فرض كون كل من تلك الأشخاص زيداً، وهو غير لازم من هذا الفرض؛ إذ المفروض لحقوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية، حتى يكون موضوع الوحدة السابقة (ر، ذ: + هو) بعينه موضوع الكثرة اللاحقة، واللازم منه أن يكون زيد مجموع تلك الأشخاص الكثيرة، لا كل واحد منها، وكذا في صورة الماء (ر، ذ: + و) إذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان (ر، ذ: يكون) ذلك الماء مجموع تلك المياه، لا كل واحد منها. قلت: الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء إلى أفراد دون أجزائه (ر، ذ: - دون أجزائه)، ومن الين أن معروض تلك الوحدة - أعني: الشخص - لا يمكن أن يعرض (ض، ز: يفرض) معروض الكثرة (ر، ز، ذ: معروضاً للكثرة) المقابلة لها (ر، ذ: - لها)، وإلا لكان كلياً، والماء المنقسم إلى المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال، وإنما يتبدل (ر، ذ: يتبدل) حاله في انقسامه إلى الأجزاء لا في الانقسام إلى الجزئيات، والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام إلى الجزئيات لا الانقسام إلى الأجزاء، فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد، ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الإنسان؛ فإنه الكثير بالشخص، فظهر أن معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية إياه (الدواني).

١. قوله: فحينئذ نقول قولك. أقول: كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين؛ فإنهم يدعون البداهة في أن المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذي كان قبل التفريق، وقوله: «وإلا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد إعداماً لها بالكليّة» وإيجاداً لماء آخر من كتم العدم، والضرورة تقضي بطلانه، مدفوع عندهم (ر، ذ: - عندهم) بأن المستحيل هو انعدام الشيء (ر، ذ: الجسم) بالكليّة، بحيث لا يبقى قابلة أيضاً، لا انعدامه عن قابل، والضرورة إنما تقضي بأن ذلك الماء لم ينعدم

كانت الأشياء المتعددة باقية بأعيانها فالكثرة باقية، إن أردت به<sup>١</sup> أن تلك الأشياء باقية بتعدددها- على ما ينشأ عنه لفظة: بأعيانها- فنختار أنها غير باقية بتعدددها، ولم تنزل أيضاً؛ فإن زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده، وإلا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد إعداماً لها<sup>٢</sup> بالكلية، وإيجاداً لماء آخر من كتم العدم، والضرورة تقضي ببطالته.

و إن أردت أنها باقية بشخصها، فمنع الملازمة، ونقول: تلك الأشياء باقية بشخصها، وزالت عنها الكثرة، وعرضت لها وحدة حقيقية.

و الحاصل: أن الوحدة والكثرة ليستا من الشخصات، فلا يزول بزوال أحدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما، وإلا لكان تفريق الماء الواحد في أواني<sup>٣</sup> متعددة إعداماً لماء<sup>٤</sup> وإيجاداً لمياه<sup>٥</sup>، وكذا كان جمع المياه المتعددة في إناء واحد إعداماً لمياه وإيجاداً لماء، والضرورة تقضي ببطالتهما، على ما مر مراراً.

فإن قيل: المياه إذا كانت في أواني فهناك صور جسمية معروضة للكثرة، كل واحدة منها أمر متصل<sup>٦</sup> في حد ذاته، فإذا اجتمعت في إناء واحد زالت تلك الصور بأسرها، وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها أصلاً، كما تقرّر عندهم، فمحلّ الكثرة تلك الصور<sup>٧</sup>، و

بالكلية بذلك المعنى المذكور، لا بأنه باق بعينه، بل عندهم الحكم بأنه هو بعينه بديهية الوهم لا بديهية العقل، كما هو مبين (ر، ذ: مفصل) في موضعه (ض، ز: - كما هو مبين في موضعه)، ودعوى البداهة من الطرفين قائمة، والإيراد عليه بمثل هذا مع اشتغاره وتداوله بين المحصلين ليس له كثير شأن؛ إذ عمدة غرض هذا القائل هو (ر، ز، ذ: - هو) تحقيق هذا المبحث على ما يزول إلى قواعدهم (الدواني).

١. ت: - به.

٢. ث: - لها.

٣. ا، ث، ت، خ، ج: «أوان».

٤. ث، ت: «واحدة».

٥. خ: «كثيرة».

٦. ت: «متصل».

٧. ج: «القديمة».

قد زالت، و محلّ الوحدة هي الصورة الحادثة، فلا اتحاد في المحلّ قطعاً. كيف، و محلّ الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي، و محلّ الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي. و قس على ذلك إذا كان ماء في إناء واحد، ثم فزق في أواني<sup>١</sup> متعدّدة؛ فإنّ معروض الكثرة الطارئة هو الأمور المنفصلة التي حدثت بالتفريق، و معروض الوحدة هو ذلك<sup>٢</sup> المتّصل الذي قد زال.

أقول: هذا- مع إبتائه على إثبات الهيولى<sup>٣</sup> و الصورة، و عدم قيام حجة على نفقاتهما، و منهم المصنّف على ما سيجيء- إنّما يدلّ على أنّ الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعاً للوحدة و الكثرة، فلا يقوم برهاناً كلياً على أنّ أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لهما. لم لا يجوز أن يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين، و قد انّصفت في إحداهما بالكثرة و في الأخرى بالوحدة؟ و ذلك كافٍ في اتحادهما محلاً.

فإن قيل: الهيولى ليست واحدة في حدّ ذاتها و لا كثيرة؛ ضرورة أنّ المتّصف في حدّ ذاته ياحداً لا يمكن اتصافه في حدّ ذاته بالأخرى، بل إنّما يتّصف بهما بالعرض، و على سبيل التبع للصورة الحالة فيها، على طريقة<sup>٤</sup> وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره، كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة، على سبيل التبع<sup>٥</sup> للسفينة، فالموصوف<sup>٦</sup> الحقيقي الذي حلّ فيه الوحدة و الكثرة هو الصورة لا الهيولى.

١. ث، ت، خ، ج: «أواني».

٢. ث: «الأمر».

٣. قوله: أقول: هذا مع إبتائه على إثبات الهيولى. أقول: قد مرّ أنّ بناء هذا على هذا المذهب و ادعاء البداهة في المقدمة المبني عليها و منع البداهة مشتهر، و للناس في أذواقهم و مشاربهم اختلاف، و لا يجدي البحث إذا انتهى الكلام من الطرفين إلى دعوى البداهة، و لم يبق للطرفين ينزع (ز، ذ: متزع) في كنان الاستدلال، فلا مزية في إيراد مثل هذا السؤال (الدواني).

٤. أ، ج: «طريق».

٥. ث: «التبع».

٦. خ، ج: «فإنّ الموصوف».

أقول: هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي<sup>١</sup>؛ فإن اتصاف شيء بأمر في حد ذاته يطلق على معنيين:

أحدهما: في مقابلة الاتصاف بالعرض، ومعناه أن يكون ذلك الشيء نفسه موصوفاً بهذا الأمر، لا أن يكون الموصوف الحقيقي شيئاً آخر له تعلق بذلك الشيء، فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه، كما يقال: السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة، وساكنها موصوف بها بالعرض. و ثانيهما: أن يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف، كما يقال: الأربعة في حد ذاتها زوج. فقول: الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة، إن أراد به المعنى الأول فذلك ممنوع. قوله: إن المتصف في حد ذاته بإحدهما لا يمكن اتصافه بالأخرى، قلنا: ممنوع؛ فإن السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون، وإن أراد المعنى الثاني فسلم، لكن لا يقتضي ذلك أن لا يكون<sup>٢</sup> الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو

١. قوله: أقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي. أقول: المتأزون لما ادعوا البداهة في أن الجسم الواحد لا يصير كثيراً مع بقاء هويته، أورد عليهم النقض بالهيولى التي يشتونها؛ فإنها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها. فاجيب عنه من قبلهم بأن الهيولى التي يشتونها ليست متصفة في ذاتها (ر، ذ: بذاتها) بالوحدة والكثرة حتى ينعدم بزوال إحدهما، فعندهم أن البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته، بل اتصافه بكل منهما بالعرض، لكن تعلم بالبداهة أن الجسم ليس كذلك، بل هو متصف في ذاته بالوحدة والكثرة (ض: - والكثرة)، ولذلك يزول بزوال وحدته وكثرته، فهذا الكلام دفع للنقض، فلا يتوجه المنع عليه. هذا، والتحقيق أن الشيء لا يكون في ذاته محتملاً لوحده و كثرته؛ فإن هوية كل شيء لا يقبل التعدد بأن يكون هو في نفسه متعدداً، وقد نقل سالفاً عن الفارابي ما يكفيك، مع ما سبق من تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الأحوال مستحفظ لوحدها التي هي هويتها، وتلك الوحدة لازمة لها. نعم، هي حاملة (ض: قابلة) لوحدة الجسم و كثرته، و اتصافها بتلك الوحدة والكثرة بالعرض، وكذا ما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي يقابلها (الدواني).

٢. ت: أن يكون.

الهيولي؛ فإن ذات السبينة لا يقتضي الانصاف بالحركة ولا الانصاف بالسكون، ومع ذلك يكون موصوفاً حقيقياً لكل منهما.

و ثانيهما<sup>١</sup>: أن الكثرة ملتزمة من الوحدات؛ فإن حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان، فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين، وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج<sup>٢</sup> عنها، وتعريف الكثرة ب: كون الشيء بحيث ينقسم، تعريف رسمي لها لا تحديداً، وتصور كنه الكثرة إنما هو بتصور وحداتها، فالوحدة مقومة للكثرة، ومقوم الشيء بجامعه وجوداً وتعقلاً، والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما.

وبما قررنا اندفع ما قيل: من أنه إن أريد أن ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة فممنوع؛ أما بحسب الخارج فلاتهما اعتباران عقليان، وأما بحسب الذهن فلاهما تتعقل الكثرة، وهو كون الشيء بحيث ينقسم، بدون تعقل الوحدة وهي كونه بحيث لا ينقسم.

و إن أريد أن معروض الكثرة مقوم بمعروض الوحدة، بمعنى أن الكثير<sup>٣</sup> مؤلف يصدق على كل جزء منه أنه واحد، وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات، فمسلم، لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين، بل بين معروضيهما، ولا نزاع في ذلك، ألا يرى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات إذا أخذوا مع الموضوع، كالفرس واللافرس، والبصير والأعمى، والأب والابن، والأسود والأبيض، لم يكن تقابلهما بالذات، فكيف إذا أخذ نفس الموضوعين؟

أقول: إن المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين أن لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقاً في زمان واحد من جهة واحدة، على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق

١. أي: الوجه الثاني لبيان عدم التقابل بالذات بين الوحدة والكثرة.

٢. انظر: شرح المقاصد ٢: ٦٨.

٣. ت: «خارجة».

٤. أ، ت، ث، ز: «الكثرة».

«الشفاء»، لا أن لا يكونا موجودين معاً، والاجتماع الذي للشيء مع مقومه أن يكونا موجودين معاً، لا أن يتَّصف شيء واحد بهما اشتقاقاً.

ثم أقول: والحق أن الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابلاً التضاد. أما أنهما متقابلتان بالذات؛

١. قوله: أما أنهما متقابلتان بالذات. أقول: هذا إنما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع بامتناع اجتماعهما في موضوع واحد، ولا يدل على أن تقابلهما بالذات؛ إذ انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع لا يستلزم انتفاء الواسطة في ثبوت ذلك الوصف لهما (ض، ز: في الثبوت)، فيجوز أن يكون امتناع اجتماعهما مستنداً في الواقع إلى ما يلزمهما من العوارض، فلا يكون تقابلهما بالذات. ثم أن الشارح لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره من المحققين، وقد ذكر الشيخ أولاً أنه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد؛ لأن الوحدة تقوم الكثرة، ولا شيء من الأضداد يقوم ضده، بل يبطله وينفيه، ثم أورد على نفسه أن الضد إنما يبطل الضد بأن يحل في موضعه، والوحدة أيضاً تبطل الكثرة إذا حلت في موضعها، فأجاب بأن الكثرة إنما تبطل ببطلان وحداتها، ولا تبطل الكثرة لذاتها بطلاً أولياً البتة، بل يعرض لوحدها أن يبطل أولاً، ثم يعرض لها أن يبطل لبطلان وحدتها، فالوحدة إذا أبطلت الكثرة فليس تبطلها بالقصد الأول، بل إنما تبطل الوحدات التي للكثرة، فيلزم بطلان الكثرة، فإذا كانت الوحدة إنما تبطل (ض، ز: + أولاً) الوحدة، على أنها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة؛ فإن الوحدة لا تضاد الوحدة، بل على أن الوحدات تعرض لها سبب مبطل، وذلك ببطلان سطوح، فإن كان لأجل هذه المعاقبة (ز: العاقبة) التي على الموضوع يجب أن يكون الوحدة ضداً للكثرة، فالأولى أن تكون الوحدة ضداً للوحدة، على أن الوحدة لا تبطل الوحدة (ز: الكثرة) إبطال الحرارة البرودة؛ لأن الوحدة الطارئة إنما تبطل الوحدة الأولى بما (ز: ممّا) ليس بعينه موضوع الوحدة الأخرى، بل الأولى أن يظن أنه جزء موضوعه. أقول: وما قبل من أن الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة يبطلها بالذات؛ لأن انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل؛ لا أنه يلزم منه انتفاء الكل، مردود بأن وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكلما انتفاؤهما؛ ضرورة أن تمايز الأعدام إنما هو بتمايز ملكاتها، ولا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال: إن عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدقاً عليه. قال: وأيضاً ليس موضوع الوحدة والكثرة واحداً، ومن شرط المتضادين أن يكون لهما موضوع واحد بالعدد، وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد، بل موضوع واحد بالنوع، وكيف (ز: فكيف) يكون موضوع الوحدة والكثرة واحداً بالعدد؟ وقال: فقد ظهر أن



فلاّ إذا نظرنا إلى مفهوميهما، وقطعنا النظر عن كون أحدهما علّة للآخر أو مكياً له، جزمنا بأنّ الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً أيضاً.

و أمّا أنّه بالتضاد؛ فلاّ<sup>١</sup> ليس بالتضايّف؛ لأنّ المتضايّفين يجب أن يكونا متكافئين، لا تقدّم لأحدهما على الآخر وجوداً ولا تعقلاً، والوحدة- لكونها مقومة للكثرة- يجب تقدّمها وجوداً و تعقلاً. و أيضاً: يمكن تعقّل الوحدة بدون تعقّل الكثرة.

و أمّا التّأبيلان<sup>٢</sup> الآخران- أعني: تعاقب الإيجاب والسلب، و تعاقب العدم والملّكة- فلاّ أن أحد المتقابلين فيهما يكون عدماً للمقابل الآخر، والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون هي عدماً للكثرة؛ لامتناع تقوّم الشيء بعدمه، و لا الكثرة عدماً لها؛ لامتناع تقويم الشيء لعدمه<sup>٣</sup>.

و ما يقال: من أن الضدّ لا يقوم الضدّ<sup>٤</sup>، فمجزّد دعوى لا دليل عليه، سوى أنّ الضدّ لا يجمع

التّأبيل بين الواحد والكثير ليس تعاقب التضاد. و (ض، ز: - و) أقول: يرد على الدليل الأخير ما مرّ من أنّ امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتمّ في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية و المحمّولة. ثمّ أبطل كون التّأبيل بينهما تعاقب العدم والملّكة والسلب و الإيجاب بمثل ما ذكره الشارح. و العجب أنّه ذكر في الشرح القديم الدليل الأوّل و لم يتعرض له الشارح، و جزم بأنّ التّأبيل بينهما تعاقب التضاد (الدواني).

١. ج: «لأنّه».

٢. ت، ث، ج، خ، ر، ز: «المتأبيلان».

٣. قوله: لامتناع تقوّم الشيء بعدمه. أقول: ضرورة أنّ عدم الشيء لا يكون عين أفراد ذلك الشيء و لا عين فرد منه مع شيء آخر. و بما قرّرنا لا يتوجّه عليه أنّ موضوع الوحدة و الكثرة متغايران، فلو قوّم أحدهما بالآخر (ز: الآخر. أ، ر، ذ: فلو قدّم أحدهما الآخر) مع كونه عدماً له لم يلزم اجتماع السلب و الإيجاب في محل واحد (الدواني).

٤. قوله: و ما يقال من أنّ الضدّ لا يعدم الضدّ. أقول: قد عرفت أنّه ليس عمدتهم في نفي التضاد التقويم، بل ما نقل آنفاً. نعم قد ذكر الشيخ في أثناء الدليل أنّه لا يكفي في المتضادين أن يكون الموضوع واحداً يتعاقبان عليه، بل يجب أن يكون مع هذ التعاقب الطّابع متنافية متباعدة ليس من شأن أحدهما أن يقوم (ز: يتقوّم) بالآخر؛ للخلاف الدّاني بينهما، و أن يكون تنافيهما (ض: و إن كان تنافياً) أوليّاً، و أراد

الضد، و المقوم يجامع ما قومه<sup>١</sup>، وقد عرفت فساد، مع أن الواقع خلافه، ألا يرى أن البلقة ضد لكل من السواد و البياض، مع أنهما يقومانها؟

## [أحكام الوحدة والكثرة]

(ثم معروضهما) أي: معروض الوحدة و الكثرة (قد يكون واحداً، فله) أي: لمعروض الوحدة و الكثرة (جهتان بالضرورة)؛ لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً و كثيراً معاً، كأفراد الإنسان مثلاً؛ فأنها كثيرة من حيث ذواتها، و واحدة من حيث إنها إنسان.

(فجهة الوحدة إن لم تقوم جهة الكثرة) أي: لم تكن ذاتية لها، بمعنى ما ليس بخارج عنها، (و لم تعرض<sup>٢</sup> لها) أي: لم تكن خارجة محمولة عليها، و ذلك<sup>٣</sup> بأن تكون خارجة غير محمولة عليها، كما في وحدة نسبة النفس إلى البدن و نسبة الملِك إلى المدينة من حيث التدبير، فبأن التدبير<sup>٤</sup> - و هو جهة الوحدة بين النسبتين - ليس مقوماً و لا عارضاً لهما؛ لأنه غير محمول عليهما؛ إذ المدبّر هو النفس و الملِك، لا نسبتاهما، (فالوحدة عَرَضِيَّة)؛ لأنّ اتصاف جهة الكثرة بالوحدة

بذلك المتضادين الحقيقيين، أعني: ما يكون بينهما غاية البعد و الخلاف، كما تشعر به العبارة، و لا يخفى أن غاية البعد يأبى عن تقوّم أحدهما بالآخر، ألا يرى أن البلقة ليس في غاية البعد عن السواد و لا عن البياض؟ يبقى أن في سوق كلام الشيخ هاهنا تشويشاً؛ فإنّ بعض مقدماته إنّما يلائم نفي التضاد الحقيقي لا المشهور، و لا (ز: فلا) يكفي ذلك في الغرض، بل لا بدّ من نفي التضاد مطلقاً، و كذا بعض عباراته يشعر بحصر التغاير في الأربعة التي أحدها التضاد المشروط بغاية البعد و الخلاف، كما سيحيي تحقيقه إن شاء الله تعالى (الدواني).

١. ذ، ز: «بقومه». ج، ر: «يقوم».

٢. س، ش: «و لا تعرض».

٣. ت، ج، ذ، ر، ز: «فذلك».

٤. أ، ت، خ، ج: «المدبّر».

٥. أ، ت، خ، ذ، ر: «لها».

في هذا القسم إنما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات؛ فإن اتصاف النسبتين في المثال المذكور<sup>١</sup> بالوحدة من حيث التدبير إنما هو بالعرض، وبتبعية اتصاف النفس والملِك بالوحدة من حيث التدبير، على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو<sup>٢</sup> متعلق به، (وإن عَرَضَتْ) جهة الوحدة الكثرة،

١. قوله: فإن اتصاف النسبتين في المثال المذكور. أقول: إذ المدبر هو النفس والملِك، لا نسبتهما. لا يقال: التدبير لا يحمل على النفس والملِك ب: هو هو، بل ب: هو ذو هو، ويحمل على النسبتين أيضاً كذلك، فلا فرق. وكون إطلاق المدبر على النفس والملِك حقيقة في عرف اللغة دون إطلاقه على النسبتين، لا يجدي؛ لأن حكم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم. لأننا نقول: جهة الوحدة هو المدبر، وهو محمول على النفس والملِك دون النسبتين. واعلم أنه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناصفة من أقسام الواحد بالذات، وقد صرح بأن الواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر أنه هو الآخر وأنها واحد، وذلك بأن يكون أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً عرضياً، كقولنا: إن زيداً وابن عبدالله واحد، وإن زيداً والطيب واحد، وإما محمولان في موضوع واحد، كقولنا: إن الطيب وابن عبدالله واحد - إذ عرض أن كان شيء واحد طيباً وابن عبدالله - وإما موضوعان لمحمول واحد عرضي، كقولنا: القطن والثلج واحد، أي: في الياض؛ إذ قد عرض أن يحمل عليهما عرض واحد، وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناصفة والواحد بالعدد من أقسام الواحد بالذات، وصرح بأن نسبة وحدة النسبتين بالذات ووحدة السفينة والمدينة بهما (ر، ذ) - بهما؛ أ: لهما) بالعرض، ولا يخفى المخالفة بين ذلك و (ز: + بين) كلام المصنف. ويرد على كلام الشيخ أن وحدة النسبتين إن كان لهمايتهما أو لذاتي من ذاتياتهما، فيدخل في الوحدة الجنسية أو النوعية أو الفصلية، وإن كان لأمر خارج فيدخل في الواحد بالعرض - على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض - وعلى الوجهين لا يصح جعله قسماً برأيه من أقسام الواحد بالذات. لا يقال: لعله أراد بالواحد بالمحمول العرضي - الذي هو من أقسام الواحد بالعرض - ما يكون المحمول غير النسبة، كما أشار إليه في آخر الفصل؛ حيث قال: وأما الأشياء الكثيرة بالعدد فإما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى (ض، ز: المعنى)، فإما أن يكون اتفاقها في نسبة أو في محمول غير النسبة، وإما في موضوع وإما في محمول. لأننا نقول: حينئذ يكون إخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض وإدراجه في الواحد بالذات، تحكماً لا طائلاً تحته، على أنه يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نقلناه آنفاً، فتأمل (الدواني).

## الفصل الثاني: في الماهية ولو احقها ٥٥

كما في وحدة القطن و الثلج من حيث<sup>١</sup> البياض؛ فإن القطن و الثلج كثير بذاتهما واحد من حيث إنهما أبيض. فالأبيض جهة الوحدة<sup>٢</sup>، وهو عارض لذاتي القطن و الثلج اللذين هما جهة الكثرة، و كما في وحدة الكاتب و الضاحك من حيث إنهما إنسان؛ فإن الإنسان - وهو جهة الوحدة بينهما - عارض لهما بالمعنى المذكور، أعني: الخارج المحمول، (كانت) جهة الكثرة (موضوعات<sup>٣</sup> أو محمولات عارضة لموضوع واحد<sup>٤</sup>) هو جهة وحدة تلك المحمولات، (أو بالعكس) أي: معروضة لمحمول واحد<sup>٥</sup> هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات.

فقوله: عارضة لموضوع<sup>٦</sup>، صفة لقوله: محمولات، و قوله: أو بالعكس، عطف عليه، على أنه صفة لقوله: موضوعات، على طريق اللف و النثر من غير ترتيب. و يكون حاصل الكلام أن جهة الكثرة في هذا القسم - أعني: في<sup>٧</sup> ما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة، و يسمى: الواحد بالعرض - تكون في بعض الضمور موضوعات لجهة وحدتها، و في بعض الضمور تكون محمولات لجهة وحدتها، و هم يسمون الأول: واحداً بالمحمول، و الثاني: واحداً بالموضوع، و إنما تعين بعضها بالموضوعية و بعضها بالمحمولية - مع أن العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين - لجواز أن يكون كل منهما موضوعاً للآخر و الآخر محمولاً له؛ لأن بعضها بالطبع موضوع كالقطن و الثلج في المثال الأول، و بعضها بالطبع محمول كالکاتب و الضاحك في المثال<sup>٨</sup> الثاني.

١. أ: جهة.

٢. ت: - من حيث البياض؛ فإن القطن و الثلج كثير بذاتهما واحد من حيث إنهما أبيض. فالأبيض جهة الوحدة.

٣. س: موضوعاً.

٤. ب، ش: - واحد.

٥. ث: + و.

٦. ث: + واحد.

٧. أ: - وفي.

٨. ث: - المثال.

هذا توجه الكلام موافقاً لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعَرَض إلى الواحد بالموضوع و  
الواحد بالمحمول.

وقيل: معناه أنه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس، أي: موضوعات  
معروضة لمحمول واحد. و<sup>١</sup> الأول: كالكتاب و الضاحك العارضين للإنسان الموضوع لهما؛  
فإنهما اشتركا في أن كلاً منهما محمول على الإنسان، و المحمولىة المتحدة بينهما عارضة لهما  
خارجة عن حقيقتيهما. و الثاني: كالقطن و الثلج الموضوعين للأبيض؛ فإنه قد عرض لكل منهما أنه  
موضوع للأبيض، و الموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتيهما. و التقرير على  
هذا الوجه أحسن من أن يجعل جهة الاتحاد في المثال الأول هو الإنسان، و في المثال الثاني هو<sup>٢</sup>  
الأبيض؛ فإن الإنسان لا يقال له: إنه عارض للكتاب و الضاحك إلا على سبيل التجوُّز.

أقول: لعمرى أنه لو كان الأمر على ما يقول هذا القائل لِمَ لم يقل المصنّف: كانت هناك سودٌ  
أو بيضٌ<sup>٣</sup>، أو كانت هناك حمزٌ أو ضفّرٌ، إلى غير ذلك ممّا لا يتأهى ممّا يكون جهة الوحدة فيه  
عارضة؟ و لِمَ تعيّن من بينها هذان العارضان بالكون هناك؟ و لِمَ تعاندا في الكون هناك<sup>٤</sup> حتّى  
قال المصنّف: كانت هناك موضوعات أو محمولات بلفظة<sup>٥</sup> «أو»؟

١. أ، ذ، ر، ز: - أو.

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - هو.

٣. قوله: لِمَ لم يقل المصنّف كان هناك سودٌ أو بيض. أقول: فإنّ وصف الموضوعية و المحمولىة  
عارضان مخصصان من جملة العوارض، فلا وجه لتخصيصها من بينهما (الدواني).

٤. قوله: و لِمَ تعاندا في الكون هناك. أقول: يعني أنّ في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق  
جميع تلك الأمثلة، فلا وجه للفظه «أو» العنادية. و لا يخفى و هذا لأنّ تحققها ليس في مادة واحدة من  
جهة واحدة فيتحقق العناد؛ إذ في كلّ مادة لا يتحقق إلا واحد منهما، نظير ذلك قولك: يتحقق في  
الصلاة دائماً إما الرضوء أو النيم، فإنّ تحقق كلّ منهما لما كان في مادة أخرى صحّ العناد، فتأمل  
(الدواني).

٥. أ: بلفظه.

و ما توهمه: من أن الإنسان لا يقال<sup>١</sup> إنه عارض للكاتب و الضاحك إلا على سبيل التجوُّز، ليس بشيء؛ لأنَّ العارض يطلق في الاصطلاح حقيقةً على ما هو محمول على الشيء و خارج عنه، و الإنسان بالنسبة إلى الكاتب و الضاحك كذلك، فلا تجوُّز في إطلاق العارض على الإنسان بهذا المعنى المراد هاهنا.

و أيضاً: فإنَّ القوم عدّوا الاتحاد بالموضوع قسماً، و الاتحاد بالمحمول قسماً آخر، و هذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة إلى الاتحاد بالمحمول.

(و إن قومت) أي: كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة، (فوحدة جنسية)؛ إن كانت جهة الوحدة جنساً لجهة الكثرة، كوحدة الإنسان و الفرس من حيث إنهما حيوان، (أو نوعية)؛ إن كانت نوعاً لها، كوحدة زيد و عمرو من حيث إنهما إنسان، (أو فصلية)؛ إن كانت فصلاً لها، كوحدة زيد و عمرو من حيث إنهما ناطق.

(و قد يتغاير<sup>٢</sup>) معروضاهما، لكن معروض الكثرة لا يتصور أن لا يكون معروضاً للوحدة؛ لأنَّ كلَّ كثير فهو واحد من جهةٍ ما، على ما سبق. فالمقسّم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضاً للكثرة.

(فموضوع مجرّد عدم الانقسام، لا غير) أي: ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام - و أراد بالموضوع: الذات - يعني: أن الذات الذي مفهومه مجرّد عدم الانقسام، (وحدة شخصية<sup>٣</sup>) أي: وحدة هي شخص من أشخاص مفهوم الوحدة؛ فإنَّ مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات، كثير من حيث الأفراد<sup>٤</sup>، فهو غير داخل في المقسم.

قيل: الواحد بالشخص - الذي لا يقبل القسمة إلى الأجزاء المقدارية - إما أن لا يكون له مفهوم

١. ث، ت: + وله.

٢. ش: «تغاير».

٣. س، ش: - «شخصية».

٤. ت: «من حيث الأمر آخر».

سوى مفهوم عدم الانقسام، فهو: الوحدة الشخصية، فقله: موضوع مجرد عدم الانقسام، إضافة بيانية، أي: موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام.

أقول: فيه نظر؛ لأن مفهوم عدم الانقسام<sup>١</sup> لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال.  
و أيضاً: قوله: إما أن لا يكون<sup>٢</sup> له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية، معناه: أن الوحدة الشخصية<sup>٣</sup> مفهومه عدم الانقسام، وقد فزع عليه كون إضافة الموضوع بيانية، و هو يقتضي أن تكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام (بقول مطلق) أي: وحدة معبر<sup>٤</sup> عنها بقول مطلق، من غير أن يقال: وحدة النقطة أو المفارق<sup>٥</sup> أو غير ذلك، (و إلا نقطة<sup>٦</sup>) شخصية (إن

١. قوله: وفيه نظر؛ لأن مفهوم عدم الانقسام. أقول: أراد أن الوحدة الشخصية فرد من أفراد ذلك المفهوم، فلا يكون هو بعينه الوحدة الشخصية. و لا يخفى ضعفه؛ لأن كون الإضافة بيانية إنما يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التباير. لا يقال: هي فرد من أفراد عدم الانقسام، فلا يصدق عليها أنها مجرد عدم الانقسام. لأننا نقول: المراد بالتجرد هاهنا نفي الماهية التي معروضة لعدم الانقسام، و ذلك لا ينافي اشتماله على المخصص (الدواني).

٢. قوله: و أيضاً قوله: و إما أن لا يكون. أقول: قد عرفت اندفاعه؛ فإن كون الإضافة بيانية لا يقتضي انتفاء العموم و الخصوص (الدواني).

٣. ث، ت، ذ، خ، ج: + ذات.

٤. ث، خ: ويعبر.

٥. قوله: من غير أن يقال: و وحدة النقطة أو المفارق. أقول: الظاهر أن مراد المصنف مطلق الوحدة الشخصية، فيكون مؤدى كلامه أن الواحد الذي لا ينقسم لوجه إما أن يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط، و هو الواحد الشخصي - أي: طبيعته - و إما أن يعتبر من حيث إنه أمر واحد بالعرض من نقطة أو غيرها، و هذا كما ينقسم الكلّي إلى المنطقي و الطبيعي، و ذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم، و بذلك يندفع ما اعتمده الشارح من أن مفهوم الوحدة (ض، ز: الواحد) واحد من حيث الذات كثير من حيث الأفراد، فهو غير داخل في المقسم؛ لأن كونه معروض الكثرة من حيثة أخرى (ض، ز: - أخرى) لا يخرج عن أن يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيراً، كما أن عروض الكلّي لمفهوم الجزئي لا يخرج عن أن يكون في ذاته طبيعة الجزئي، و كأنك (ز: لأنك) قد عرفت فيما مضى جليلة الحال في ذلك و أمثاله؛ فإن الواحد الذي ليس كثيراً و إن كان معروضاً للكثرة من حيث الأفراد فلا يصدق

كان له مفهوم زائد ذو وضع).

أقول<sup>٢</sup>: هكذا وقعت العبارة في النسخ، والصواب أن يقال: وإلا نقطة إن كان ذا وضع، يعني: إن لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام - وذلك بأن يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام - فهو نقطة، إن كان ذا وضع.

(أو مفارق) شخصي (إن لم يكن ذا وضع).

(هذا، إن لم يقبل) موضوع الوحدة (القسم، وإلا أي: وإن قبل القسم (فهو مقدار)

شخصي، إن قبل القسم بالذات، (أو جسم) إن لم يقبل بالذات.

و هذا بناء على مذهبه في نفي الهيولي، فلا يرد النقض بها، لكن يرد النقض بما يحل في أحدهما حلول سريان (بسيط) إن لم ينقسم إلى أجسام مختلفة الحقايق، (أو مركب) إن انقسم إليها.

عليه الواحد الذي ليس كثيراً بالصدق العرضي، لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما تقرّر نظائره مراراً.

فإن قلت: المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح، فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي. قلت: ليس المقسم ذلك، بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كما أنّ المقسم في الصورة الأولى و هو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة، هو الواحد المتحقق في تلك الصورة. فحاصل كلام المصنف أنّ معروض الوحدة إما أن يكون معروضاً للكثرة باعتبار، و حينئذ فالواحد إما ذاتي أو عرضي، وإما أن لا يكون معروضاً للكثرة، و حينئذ فالواحد إما نفس مفهوم الواحد الشخصي إلى آخر التقسيم. يبقى هاهنا شيء، و هو أنّ مثل هذا الاعتبار جار في الأقسام الأخر من الوحدة مع أنهم لم يعتبروه فيها، و لعل ذلك لأن بعض الحكماء كفيثاغورس و شيعة ذهب إلى أنّ الواحد بالمعنى المعبر موجود قائم بذاته و هو مبدأ الموجودات، فيتعلّق باعتباره غرض علمي هو النظر في جواز ذلك أو (ز: و) امتناعه، و لا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الأقسام الأخر (ض: - الأخر)، إذ لم يذهب وهم إلى أنّ الواحد بالجنس أو النوع موجود بذاته (الدواني).

١. ز: «نقطة».

٢. ج: - «أقول».



و في جعل الجسم المركب من هذا القليل نظر<sup>١</sup>؛ لأنَّ الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضاً للكثرة، و الجسم المركب واحد من حيث الذات، كثير من حيث الأجزاء.

(و بعض هذه الأقسام<sup>٢</sup> أولى من بعض بالوحدة) يعني: أنَّ الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها؛ فإنَّ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع، و هو من الواحد بالجنس. و في الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه، و كذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه. و في الواحد بالشخص: ما لا ينقسم أولى بالوحدة ممَّا ينقسم، و كلَّ ذلك أولى من الواحد بالعَرَض. ثمَّ الواحد بالعَرَض<sup>٣</sup> الخاص أولى من الواحد بالعَرَض<sup>٤</sup> العام، و كلَّ ذلك أولى من الواحد بالوحدة العَرَضِيَّة. و كذا الكثرة مقولة بالتشكيك؛ لكونها في كلِّ عدد أشدَّ منها<sup>٥</sup> في ما دونه.

(و الهوهو) لفظٌ مركَّبٌ يُجْعَلُ اسماً، فَعُرِفَ<sup>٦</sup> باللام، و المراد به الحمل الإيجابي بالمواطاة، (على هذا النحو) أي: على نحو الوحدة، فكما أنَّ بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة، كذلك بعض أفراد الحمل أولى من البعض بالحملية على ما سبق.

١. قوله: و في جعل الجسم المركب من هذا القليل نظر. أقول: يمكن أن يقال: المراد من الصورة الأولى أن يجب كون معروض الوحدة معروضاً للكثرة كما يشهد به الأقسام الموردة فيها، فتكون الصورة الثانية ما يمكن أن لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة، و هو الواحد الشخصي بأقسامه، فيندفع النظر؛ لأنَّ الجسم المركَّب الشخصي و إن كان معروضاً للكثرة، لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب أن يكون معروضها معروضاً للكثرة، بل عروض الكثرة هاهنا ناشئ من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة، فتأقل (الدواني).

٢. س، ش: - الأقسام.

٣. أ: بالعرضي.

٤. أ: بالعرضي.

قيل: معناه أنَّ هو هو، وهو أن يكون للشيئين وحدة من وجه<sup>١</sup> على نحو الوحدة في الانقسام إلى الأقسام المذكورة، فكما<sup>٢</sup> يقال جهة الوحدة إما مقومة أو عارضة، فكذلك<sup>٣</sup> جهة هو هو، فجميع أقسام الوحدة متحقق في أقسام هو هو، لكن ينبغي أن يعتبر في هو هو الكثرة؛ فإنه لا يتصور بدون اثنينية، فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد، بخلاف الوحدة؛ فإنها تتصور<sup>٤</sup> في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد.

أقول: إنَّ الهو هو إذا أريد به<sup>٥</sup> المعنى الذي ذكره يكون انقسامه إلى الأقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة، فهو بالحقيقة<sup>٦</sup> انقسام للوحدة، وكذلك<sup>٧</sup> كل مفهوم آخر اعتبر فيه الوحدة، بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر<sup>٨</sup> ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر، فالتعرض لخصوصية هو هو يكون قليل الجدوى. وأيضاً: هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية<sup>٩</sup> و

١. ت: «من جهة».

٢. ت: «و كما».

٣. ت: «و كذلك» خ: «فكذلك».

٤. خ: «فإنه يتصور».

٥. قوله: أقول: أنَّ الهو هو إذا أريد به. أقول: الهو هو اتحاد ما، وقد أشار المصنف بعد تفصيل أقسام الوحدة إلى أنَّ أقسام الاتحاد على نحو أقسام الوحدة، وهو معنى مفيد، ومن جملة فوائده أن لا يتوهم أنَّ الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود أو غيره من أقسام الاتحاد، وإن كان التعارف (ض، ز: المتعارف) تخصيص بعض وجه الاتحاد، فلا يقال في المشهور المتعارف: زيد عمرو، وقد أشار بقوله: على هذا النحو، إلى أنَّ أقسامه ليست بعينها أقسامها، وإلى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة (الدواني).

٦. ج: «في الحقيقة».

٧. أ: «كذا».

٨. قوله: بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر. أقول: التعرض لخصوصية هو هو لأنه مما يتعلق به الأغراض العلمية الكثيرة، على ما مر من الفوائد (الدواني).

٩. قوله: وأيضاً هذا كلام بعد ذكر الوحدة الشخصية. أقول: الحمل وإن كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة، لكنه يجري فيها مع اعتبارها، كما تقول: زيد الكاتب زيد الضاحك، فيندفع ذلك (الدواني).

و أقسامها - مع أنها لا تندرج في هو هو - غير ملائم.

(و الوحدة في الوصف الغرضي و الذاتي يتغاير أَسْمَاؤها بتغاير المضاف إليه)؛ فإنَّ الوحدة في النوع<sup>١</sup> تسمى: مماثلة، و في الجنس: مجانسة، و في الكيف: مشابهة، و في الكم: مساواة، و في الوضع: موازاة؛ و في الإضافة: مناسبة، و في الأطراف: مطابقة.

(و الاتحاد محال) اتحاد الاثنين - بأن يكون هناك شيان فيصير شيئاً واحداً، بطريقي الوحدة الاتصالية، كما إذا جمع الماءان في إناء واحد، أو الاجتماعية، كما إذا امتزج الماء و التراب فصارا<sup>٢</sup> طيناً، أو الكون و الفساد، كالماء و الهواء صارا بالغليان هواء واحداً، أو الاستحالة، كلَّون الجسم كان سواداً و يابضاً فصارا سواداً - جاز، بل واقع، و أمَّا اتحاد الاثنين - بأن يصير شيء بعينه - من غير أن يزول عنه شيء أو ينضمَّ إليه شيء - شيئاً آخر، كأن يكون هناك زيد و عمرو مثلاً فيتحدان، بأن يصير زيد بعينه عمرواً، أو بالعكس - فذلك ممّتع<sup>٣</sup>؛ لأنَّهما<sup>٤</sup> بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، و إن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا فناء لأحدهما و بقاء للآخر، و إن لم يكن هناك<sup>٥</sup> شيء منهما موجوداً كان هذا فناء لهما و حدوث ثالث، و الكلّ خلاف المفروض. و اعترض: بأنَّ لا نمنع أنَّهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً، و إنَّما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد<sup>٦</sup>.

١. س، ش: «تغاير».

٢. ت: «الوحدة بالنوع».

٣. أ، ج، خ، ذ، ر، ز: «فصار».

٤. ث، خ، ذ، ر، ز: «+ الوجهين الأول».

٥. ث، خ، ذ، ر، ز: «أَنَّهُما».

٦. أ، ث: «- هناك».

٧. قوله: و إنَّما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد. أقول: لو قيل: إنَّما يلزم لو لم يتحد ذاتاً، لم يترجعه الدفع الذي أورده؛ إذ حاصله أنَّهما بقيا بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة، بل الشيء الذي كان كثيراً هو بعينه صار واحداً في ذاته، لا باعتبار أمر آخر هو الوجود أو غيره (الدواني).

و دُفِع<sup>١</sup>: بأنَّ هذا الوجود الواحد إما أحد الوجودين الأولين، فيكون فناء لأحدهما وبقاء للآخر، أو غيرهما، فيكون فناء لهما و حدوث ثالث.

و أجيب عن هذا الدفع: بأنهما موجودان بوجود واحد<sup>٢</sup> هو نفس الوجودين الأولين صارا واحداً. لا يقال: يلزم أن يكون واحداً<sup>٣</sup> بعينه حالاً في محلين<sup>٤</sup>؛ لأننا نقول: إنما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما، و كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد، وليس كذلك، بل هما قد اتحدا ذاتاً و وجوداً.

أقول بوجه آخر: إنهما<sup>٥</sup> قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصاً بتشخصي امتاز به عن الآخر، فإن بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين، لا واحداً؛ إذ الفرض أن كل واحد متشخص بتشخصي امتاز به عن الآخر، فهما شخصان متميزان، لا واحد، و إن لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه، ضرورة زوال الشخص بزوال تشخصه، فيكون هذا فناء لأحدهما و بقاء للآخر، أو فناء لهما و حدوث ثالث.

و لا يمكن أن يقال - على قياس ما مر في الوجود - أنهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخصي هو نفس التشخصين الأولين؛ لأنَّ كلاً من التشخصين الأولين كان قد امتاز به أحد الاثنين عن الآخر، و هذا التشخص لا يمتاز به أحدهما عن الآخر<sup>٦</sup>، فلا يكون هو نفسهما.

١. انظر هذا الدفع و جوابه: شرح المقاصد ٢: ٣٩.

٢. ث: - «واحد».

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «واحد».

٤. ز: «المحلين».

٥. ث، ت، خ، ج: «يلزم ذلك إن لو، أ، ز، ر: - «ذلك».

٦. ث، نسخة بدل خ: «أقول: الثاني أنهما».

٧. قوله: و هذا التشخص لا يمتاز به أحدهما عن الآخر. أقول: للمانع أن يقول: تميز أحد الاثنين عن الآخر كان لازماً لاثنية التشخص (ض، ذ: الشخص) لا لداته، فإذا زالت زال مع بقاء ذاته مئصفة بالوحدة، كما أن امتياز كل من الموجودين بأثر خاص كان لازماً لتعدددهما، و قد زال بزوال التعدد مع بقاء

(فالوهو يستدعي جهتي تفاير واتحاد على ما سلف<sup>١</sup>) من أن الحمل الإيجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه؛ وإلا لكان<sup>٢</sup> حكماً بوحدة الاثنين، وتفايرهما من وجه آخر؛ وإلا لكان حملاً للشيء على نفسه.

(و الوحدة ليست بعدد<sup>٣</sup>) لأن العدد - لكونه كمًا - يقبل الانقسام، والوحدة لا تقبله. ومن جعلها عدداً أراد بالعدد ما يدخل تحت العد، فالتزاع لفظي.

(بل هي<sup>٤</sup> مبدء للعدد<sup>٥</sup> المتقوم بها لا غير) يعني: أن كل عدد متقوم<sup>٦</sup> بوحداته لا بما دونه

ذاتهما بصفة الوحدة. واعلم أنه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك، وهو أن يقال: إن اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين، وإن ارتفع الاثنينية فإما بارتفاع كليهما أو بارتفاع أحدهما، وهو خلاف المفروض، أو بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها، فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة، وذلك ممّا لا ينكره، بل ربما يشته في بعض الأشياء، غاية ما في الباب أن جميع الحقائق لا يحتمل (ر، ذ: لا تحمله)، وليس هذا هو الاتحاد الذي تخيله، بل هو أن يصير الشيء غيره، وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة؛ لأنه إن لم ترتفع الاثنينية فلا وحدة، وإن ارتفعت فلا حقيقة لها إلا هذه الوحدة، وتلك الوحدة فرداً لها إنما يزوال هذه أو تلك أو كليهما، وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد إبطاله. والحاصل أن المدعى امتناع اتحاد الاثنين، بأن يصير «آ» مثلاً «ب» مع بقاء «آ» و «ب» معاً، كما يصير الجسم أبيض مع بقاء الجسم والأبيض، لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه، وإذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الأمر الموضوع للوحدة والكثرة معاً، لا كل واحد من الوجدتين المقومتين للكثرة، وذلك ظاهر، بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص أطرافها (الدواني).

١. أ: «سبق».

٢. هامش ذ: «الحمل».

٣. س، ش: - «ليست بعدد».

٤. س، ش: - «بل هي».

٥. س، ش: «العدد».

٦. ث: «يتقوم».

من الأعداد؛ فإنَّ السَّنة مثلاً متقومة بالوحدة ستَّ مرَّات، لا بثلاثة و ثلاثة<sup>١</sup>؛ فإنَّ تقومها بهما ليس بأولى من تقومها بأربعة و اثنين، و لا من تقومها بخمسة و واحد، فإنَّ تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح، و إنَّ تقومت بالكلِّ لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له؛ لأنَّ كلَّ واحد منها كافٍ في تقويمها<sup>٢</sup>، فيستغني<sup>٣</sup> به عما عداه.

فإن قيل<sup>٤</sup>: جاز أن يكون كلَّ واحد منها مقوماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها؛ إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها.

قلنا: القدر المشترك بينها الذي يقوم حقيقة السَّنة<sup>٥</sup> هو الوحدات، فما ذكر اعتراف بالمطلوب. لا يقال: تقومها بالوحدات أيضاً ليس بأولى<sup>٦</sup> من تقومها بالأعداد، فيعود المحذور، أعني: الترجيح بلا مرجح.

لأنَّا نقول: تقوم بالوحدات راجح باعتبار أنَّه لازم على كلِّ حال<sup>٧</sup>. و أيضاً: يمكن تصوُّر كنه كلِّ عدد مع الغفلة عما دونه من الأعداد؛ فإنَّ العشرة مثلاً إذا تُصوِّرت وحداتها من غير شعور

١. ث: «لا ثلاثة ثلاثة».

٢. ج: «تقومها».

٣. ث: «و يستغني».

٤. انظر هذا القول و دفعه: شرح المواقف ٤: ٣٩.

٥. أ، ت، ج: «يفي بحقيقة السَّنة». ث: «الذي مقوم لحقيقة السَّنة». خ: «يفي لحقيقة السَّنة».

٦. خ: «أولى».

٧. قوله: تقوم بالوحدات راجح باعتبار أنَّها لازم على كلِّ حال. أقول: تنبيه: فلا يمكن توهم انفكاكه، بخلاف الأعداد؛ فإنَّها يمكن توهم انفكاكها، فلا يكون ذاتياً، و حينئذٍ يرجع إلى الوجه الثاني، و إن لم يتمِّ بذلك و قَرَّ على أنَّ اللزوم على كلِّ حال يرجح الوحدات في كونها جزءاً، بمعنى أنَّها أولى بالجزئية و أنَّ جزئية غيرها مرجوح، لم يتمِّ لأنَّ رجحان صدق المفهوم على بعض الأفراد لا يفني صدقه على غيره كما في صور التشكيك. و اعلم أنَّ هذا الحكم مع القول باشتغال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا ستره فيه (ض، ز: به)، و أمَّا مع نفى الجزء الصوري عنها فلا؛ إذ العدد حينئذٍ محض الوحدات بلا انضمام أمر، فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الأعداد (الدواني).

٨. أ: «- كل».

بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تُصَوِّرَت حقيقة العشرة بلا شبهة، فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها.

(و إذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنية، وهي نوع من العدد، ثمَّ تحصل أنواع لا تنتهي بتزايد واحد واحد)؛ فإنَّ الاثنين إذا أضيف إليه وحدة أخرى<sup>١</sup> يحصل ثلاثة، وهي نوع آخر من العدد، وإذا أضيف إليها وحدة أخرى تحصل أربعة، وهي أيضاً نوع آخر من العدد<sup>٢</sup>، وهكذا كلَّ نوع إذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر<sup>٣</sup>، والترديد لا ينتهي إلى حدٍّ لا يزداد عليه، فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر، (مختلفة الحقائق هي أنواع العدد) لاختلافها باللوازم، كالصمم والمنطقية والتركيب والأولية، واختلاف اللوازم يدلُّ على اختلاف الملزومات.

(و كلَّ واحد منها) أي: من أنواع العدد أمر اعتباري؛ لتقومه بالوحدة التي هي (أمر اعتباري) لما مرَّ من الضابط، (يحكم به) أي: بذلك النوع من العدد (العقل على الحقائق، إذا انضمَّ بعضها إلى بعض<sup>٤</sup> في العقل انضماماً بحبه) أي: بحسب ذلك النوع من العدد، مثلاً إذا انضمَّ واحد إلى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما<sup>٥</sup>، وإذا انضمَّ إليهما<sup>٦</sup> واحد آخر يحكم العقل بالثلاثة

١. ا، ت، خ، ج: -، أخرى ١.

٢. ت، ج: -، ١٥١.

٣. ا، ت: -، من العدد.

٤. قوله: وهكذا كلَّ نوع إذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر. أقول: هذا لا يلائم ما سبق آنفاً من عدم تركيب العدد ممّا دونه من الأعداد، والمصنّف تاسع اعتماداً على ما حقّقهُ روماً للاختصار، وعبارة المصنّف لا يأبى عن الحمل (ض: + على الزيادة) على الوحدات، بل ظاهرة فيه؛ لأنّه جعل المزيد عليه أولاً الوحدة، فالظاهر أنّ تزايد واحد واحد يكون على الوحدات السابقة، وينبغي للشارح أن يقول: وحدات كلَّ نوع إذا زيد عليها واحدة إلى آخره (الدواني).

٥. ت: بعضها.

٦. ث: عليها.

٧. ا: إليها.

عليها، وهكذا.

(و الوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها<sup>١</sup>) فإنه يقال: وحدة واحدة، و: عشرة واحدة؛ فإن كل ما له وجود - ذهنياً أو خارجياً - فله وحدة ما، ولو بالاعتبار، لما سبق من أن الوحدة تساوق الوجود.

(و لا يتسلل<sup>٢</sup>) الوحدات، (بل<sup>٣</sup> ينقطع<sup>٤</sup> بانقطاع الاعتبار) على ما عرفت في أمثالها من الأمور الاعتبارية.

(و قد تعرض لها شركة)؛ فإن وحدة زيد<sup>٥</sup> تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة، (فيتخصص<sup>٦</sup>) أي: يتميز كل منهما عن الأخرى (بالمشهور) أي: بما أضيف هي إليه؛ فإن وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو، وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد، و سيجيء أن معروض الإضافة يسمى مضافاً مشهورياً.

لا يقال: الوحدة نفسها ليست إضافة حتى يكون معروضها مضافاً مشهورياً، غاية الأمر: أنه يعرض لها إضافة إلى معروضها.

لأننا نقول: تلك الإضافة كما تعرض للوحدة<sup>٧</sup> تعرض لموضوعها أيضاً، وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافاً مشهورياً.

و ذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب.

(و كذا المقابل) يعني: أن الكثرة أيضاً تعرض لها شركة، و يتميز عن مشاركتها<sup>٨</sup> بمعرضها.

١. خ: «المقابلها».

٢. س، ش: - «لا يتسلل».

٣. س، ش: - «بل».

٤. س، ش: «تنقطع».

٥. ج: + «مثلاً».

٦. س، ش: «فتخصص».

٧. ز: - «تعرض للوحدة».

٨. ث، ج، ذ، ر، ز: «مشاركتها».



(و تضاف) الوحدة (إلى معروضها<sup>١</sup> باعتبارين، و إلى مقابلها بثالث) أي: الوحدة تعرض لها إضافات ثلاث: اثنتان بالقياس إلى معروضها، واحدة منهما باعتبار أنها وحدة له، و ثانيتهما باعتبار حلولها فيه، و الإضافة الثالثة بالقياس إلى الكثرة، و هي أنها مقابلة للكثرة. أقول: إن الإضافتين - الأولى و الثانية<sup>٢</sup> - بالحقبة إضافة واحدة، لا تفاوت بينهما إلا بالعبارة، و إن عروض هذه الإضافات لا اختصاص له<sup>٣</sup> بالوحدة و الكثرة، بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة.

(و كذا المقابل) أي: الكثرة أيضاً تعرض<sup>٤</sup> لها هذه الإضافات الثلاث؛ فإنها كثرة لمعروضها و حالة فيه و مقابلة للوحدة.

### [التقابل]

(و يعرض له) أي: لمقابل الوحدة (ما يستحيل عروضه لها) أي: للوحدة، و أراد بهما هاهنا معروضيهما، (من التقابل المتنوع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل<sup>٥</sup> السلب و الإيجاب و هو راجع إلى القول و العقد، و الملكة و العدم<sup>٦</sup> و هو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، و تقابل الضدين و هما وجوديان، و يتعاكس هو و ما قبله في التحقيق و المشهورية، و تقابل التضاييف).

١. س: «موضوعها».

٢. قوله: أقول: إن الإضافتين الأولى و الثانية. أقول: لا يخفى أن إضافتهما إليه بأنها له، أعم من أن يكون بطريق العروض أو غيره، فهي (ز: - هي) إضافة (ض: - إضافة) مغايرة له، لا في العبارة فقط (الدواني).

٣. ث، خ، ج، ز: - «له».

٤. ج: - «يعرض».

٥. س، ش: - «تقابل».

٦. س، ش: «العدم و الملكة».

قال الحكماء: الاثنان إن كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان، وإلا فمتخالفان<sup>١</sup>، و المتخالفان إما متقابلان أو غير متقابلين، و المتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد في زمان واحد<sup>٢</sup> من جهة واحدة، فخرج بقيد: «التخالف المثلان» - وإن امتنع اجتماعهما - وبقيد: «امتناع الاجتماع في محلّ» مثل السواد<sup>٣</sup> و الحلاوة ممّا يمكن اجتماعهما. و دخل بقيد: «وحدة الجهة» مثل الأبوة و البُوة ممّا يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين، و<sup>٤</sup> بقيد: «وحدة المحلّ» المتقابلان إذا أمكن اجتماعهما في الوجود، كياض الزومي و سواد الحبشي. و أما التقيّد بوحدة الزمان فمستدرك؛ لأنّ الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد<sup>٥</sup>، إلا أنّه قد يقال و لو على سبيل المجاز: اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة، و إن كانا في وقتين، فصّرّح بوحده دفعاً لتوهم التجوّز في الاجتماع.

ثمّ المتقابلان<sup>٦</sup> إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، و الأول إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم، ف: عدم و ملكة، فإن اعتبر قبوله له<sup>٧</sup> بحسب شخصه في وقت اتصافه بالأمر العدمي، فهو: العدم و الملكة المشهوران<sup>٨</sup> كالكوسجية؛ فإنّها عدم اللحية عمّن شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحيّاً؛ فإنّ الصبي لا يقال له: كوسج، و إن اعتبر قبوله له<sup>٩</sup> أعمّ من ذلك؛ بأن لا

١. ت، ج: «متخالفان».

٢. ر: - «في زمان واحد».

٣. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: «السود».

٤. ذ، ر، ز: + «دخل».

٥. قوله: لأنّ الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد. أقول: لا يظهر أنّ إطلاق الاجتماع على المقارنة في الرتبة مطلقاً أو وصف آخر مشترك - كاجتماع زيد و عمرو في الإنسانية - مجاز بحسب الاصطلاح (الدواني).

٦. أ: «المقابلان».

٧. ث: - «له».

٨. ت، خ، ج: «المشهوران».

٩. ج: - «له».

يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل، أو يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للأكمه، أو جنسه القريب كالعمى للعقرب، أو البعيد كعدم الحركة الإرادية للجبل - فإنَّ جنسه البعيد أعني: الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية - فهو: العدم و الملكة الحقيقيان، وإن لم يعتبر فيه نسبتها إلى قابل، ف: سلب وإيجاب.

فظهر ممَّا ذكرناه أنَّ المتقابلين تقابل العدم و الملكة إنَّما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب و الإيجاب باعتبار النسبة إلى المحلَّ القابل، و هذا معنى قوله: و هو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ممَّا. و الثاني: إن لم يعقل كلَّ منهما إلا بالقياس إلى الآخر، فهو: المتضايقان، و إلا فهو: الضدان المشهوران. و قد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف و البعد، كالسواد و البياض؛ فإنَّهما متخالفان متباعدان<sup>١</sup> في الغاية، دون الحمرة و الصفرة؛ إذ ليس بينهما ذلك الخلاف و التباعد، فيمَّان بـ: المتعاندین، و الضدان بهذا المعنى يستيان بـ: الحقيقيين.

و قد علم ممَّا ذكرنا أنَّ الحقيقي من التضادَّ أخصَّ من المشهوري منه، و الحقيقي من تقابل العدم و الملكة أعمَّ من المشهوري منه، على عكس تقابل التضادَّ، و هذا معنى قوله: و يتعاكس هو و ما قبله في التحقيق و المشهورية.

و المشهور في تقسيم المتقابلين أنَّهما إما وجوديان أو لا، و على الأول: إما أن يكون تعقل كلَّ منهما بالقياس إلى الآخر، فهما: المتضايقان، أو لا، فهما<sup>٢</sup>: المتضادان<sup>٣</sup>، و على الثاني يكون أحدهما وجودياً و الآخر عديمياً؛ فإمَّا أن يعتبر في العدمي محلَّ قابل للوجودي، فهما: العدم و الملكة، أو لا، فهما: السلب و الإيجاب.

و اعترض عليه أولاً<sup>٤</sup>: بجواز كونهما عديمين، كالعمى و اللاعمى.

١. ج: - «متباعدان».

٢. أ، ث، ت، خ، ج: - «فهما».

٣. أ، ث، ت، خ، ج: «المتضادان».

٤. انظر الاعتراض و جوابه: شرح المواقف ٤: ٩١.

و أجب: بأنَّ العدم المطلق لا يقابل نفسه و لا العدم المضاف؛ لاجتماعه معه، و العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف؛ لاجتماعهما في كلِّ موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان، و أما العمى: فهو عدم<sup>١</sup> البصر عمّا هو قابل له، فإن أريد به: اللاعمى سلب انتفاء البصر، فهو البصر بعينه، و لا اعتبار بحرف<sup>٢</sup> السلب، و التقابل بحاله، و إن أريد<sup>٣</sup> سلب القابلية، فالتقابل بينهما بالإيجاب و السلب.

أقول: فيه نظر، أما أولاً: فلاّهُ يجوز أن يكون أحد العدمين مضافاً إلى الآخر<sup>٤</sup>، و على تقدير عدم الإضافة يجوز<sup>٥</sup> أن لا يكون بين ملكتيهما- أعني: المفهومين اللذين أضيف إليهما العدمان- واسطة، كعدم<sup>٦</sup> القيام بالنفس و عدم القيام بالغير<sup>٧</sup>، و على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما إنّما يستلزم اجتماعهما أن لو كان تقابل كلِّ عدم مع ملكته تقابل السلب و الإيجاب، أما إذا كان أحد

١. ا، ت، خ، ج: «انتفاء».

٢. ت، خ، ج: «لحرف».

٣. ث: «+ به».

٤. قوله: أما أولاً: فلاّهُ يجوز أن يكون أحد العدمين مضافاً إلى الآخر. أقول: لو أرادوا بكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً كون ذلك الآخر عدماً له؛ فإنَّ العدم المضاف إليه بالنسبة إلى العدم المضاف وجودي أو بمنزلة الوجودي؛ من حيث إنّ المضاف سلبه، اندفع بذلك قوله: و هذه العناية تجري في أصل التقسيم، و إن لم يلائم ما ذكره الشارح الإصفهاني (الدواني).

٥. قوله: و على تقدير عدم الإضافة يجوز. أقول: يمكن أن يقال: التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض، و المنحصر في الأربعة هو التقابل بالذات؛ إذ المراد بامتناع الاجتماع المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند إلى ذاتيهما، و ليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما، بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات (الدواني).

٦. ت: «العدم».

٧. قوله: كعدم القيام بالنفس و عدم القيام بالغير. أقول: لا معنى للقيام بالنفس إلا سلب القيام بالغير؛ ضرورة أنه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته، فيكون أحدهما مضافاً إلى الآخر بحسب المعنى، و إن لم يظهر في اللفظ (الدواني).

المتقابلين<sup>١</sup> تقابل العدم و الملكة فلا؛ إذ العدم و الملكة قد يرتفعان كلاهما، كعدم الجول عما من شأنه أن يكون أحول، مع عدم قابلية البصر؛ فإن ملكتهما - أعني: قابلية البصر و الجول - كليهما متنيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه، و ذلك لأن عدم الجول قد يشترط<sup>٢</sup> أن يكون عما من شأنه أن يكون أحول و الجدار ليس من شأنه أن يكون أحول. و على كل من التقادير الثلاثة لا يصح قوله: لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان.

و أما ثانياً: فلأن قوله: إن أريد باللاعى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه، غير صحيح؛ لأن تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه، و تعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً، فلا يتحدان مفهوماً - و إن كانا متلازمين - فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به.

و أما ثالثاً: فلأن مفهوم اللاعى أعم من كل واحد من سلب الانتفاء و سلب القابلية، و هذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه، سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر أو بغيره؛ إذ<sup>٣</sup> مع قطع النظر عما ذكره<sup>٤</sup> من التخصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما، و هما عدميان، و أما انتفاؤه لذا أو لكذا<sup>٥</sup> فأخص من مطلق انتفائه، و الأحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام<sup>٦</sup>. و أما رابعاً: فلأن قوله: و إن أريد<sup>٧</sup> سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب و الإيجاب، إن أراد<sup>٨</sup> به

١. ذ: «التقابلين».

٢. ت، ج: «شرط».

٣. ث: «أو».

٤. أ: «ذكر».

٥. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «لكذا أو لكذا».

٦. انظر شرح المواقف ٤: ٩٣.

٧. ث: «+ به».

٨. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «أريد».

أنَّ تقابل اللاعْمى - بمعنى سلب القابلية - مع العَمى تقابل السلب و الإيجاب، فذلك ممنوع. ولو<sup>١</sup> سلم، فمقصود المعترض حاصل؛ إذ غرضه أن يثبت تقابلاً بين العدمين، وإن أراد<sup>٢</sup> أنَّ تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب و الإيجاب، فذلك مسلّم<sup>٣</sup> لكن لا كلام فيه، إنّما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً.

و ثانياً: بأنَّ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم، وليس داخلاً في العدم و الملكة، ولا في السلب و الإيجاب؛ إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي.

و أجيب: بأنَّ المتقابلين مقيسان إلى محلّ واحد، ولا شكَّ أنَّ عدم اللازم و وجود الملزوم متخالفان في المحلّ، فلا تقابل بينهما.

و ردّ: بأنَّ الكلام في وجود الملزوم لمحلّ<sup>٤</sup> و انتفاء اللازم عن ذلك المحلّ، كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونة اللازمة لها عنه. و على ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان إذا كان أحدهما مضافاً إلى الآخر، كالعَمى و اللاعْمى في السلب و الإيجاب، و إذا لم يكن أحدهما مضافاً إلى الآخر، كعدم القيام بالنفس و عدم القيام بالغير في المتضادين، و كذا الوجودي و العدمي إذا لم يكن العدمي عدماً للوجودي<sup>٥</sup>، كوجود الملزوم و عدم اللازم يدخلان في المتضادين. و على هذا لا يصحّ قول المصنّف<sup>٦</sup>: وهما - يعني: المتضادين - وجوديان.

١. ج: «و إن».

٢. ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «أريده».

٣. خ: «فمسلّم».

٤. خ: «بمحل».

٥. ج: - «و العدمي إذا لم يكن العدمي عدماً للوجودي».

٦. قوله: و على هذا لا يصحّ قول المصنّف. أقول: الذي يتلخص من كلام الشيخ أنَّ الضدَّ الذي يستعمل في قاطيغورياس غير الضدَّ الذي يستعمل في سائر المواضع من العلوم، قال في منطق الشفاء: فليقسم الآن على الوجه الذي ينبغي أن يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس، و هو غير المصطلح عليه في العلوم، و من تجسّم أن يجمع بين الأمرين فقد عنى نفسه، ثمّ قسم على اصطلاح قاطيغورياس

هكذا: المتقابلان إما أن يكون ماهيتهما معقولة بالقياس إلى الغير، فهما المتضايقان، وإلا فإما أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير عكس، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون صالحاً للانتقال من كل واحد منهما إلى الآخر، أو لا (ض: - لا) عن أحدهما إلى الآخر؛ لأن (ض: بأن) الواحد لازم له، فيسمى القسم الأول تقابل العدم والفتية مثل البصر والعمى، وليس المراد بالبصر هاهنا الإبصار بالفعل ولا إمكان الإبصار مطلقاً، بل القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للإبصار بالفعل، والعمى هو فقد تلك القوة، وذلك عمى لا يعود معه إلى الإبصار مرة أخرى، فالعدم الذي هاهنا ليس هو العدم الذي يقابل أي معنى وجودي كان، بل الذي يقابل العينية، أعني: فقدان القوة التي بها يمكن الفعل، وإذا صار الموضوع عادماً للقوة (ر، ذ: - للقوة) فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالعمى، وأما الفتية فيزول إلى العدم. وأما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما وما دخل فيه، فجميعه سمي في فاطيغورياس أضداداً، سواء كان أحدهما وجودياً والآخر عديمياً أو كان كلاهما وجودياً. وكذلك إذا كان الموضوع يتقل من كل واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبعياً لا يتقل عنه ولا إليه؛ فإن جميع هذه سميها أضداداً في هذا الموضوع، ولا يالئ (ز: لا يتألف) بأن يكون أحدهما معنى وجودياً والآخر معنى عديمياً، وعلى أي انحاء الأعدام كان إذا لم يكن عديمياً على النحو المذكور فلا يجب أن يشتغل المتعلم لكتاب فاطيغورياس بأن يجعل العدم غير الضد قائلاً أن الضد هو ذات يختلف (ز: يخالف) المعنى الوجودي في الموضوع، والعدم ليس بذات؛ فإن (ض، ز: + الضد) الذي يقال في هذا الكتاب ليس معنى به هذا، انتهى ملخصاً. ومنه يعلم أن المصنف إنما يتن الاصطلاح الآخر (ض: + لا) الذي في فاطيغورياس، ونخرج القصة على هذا الاصطلاح أن المتقابلين إن كان كل منهما مقولاً (ض: معقولاً) بالقياس إلى الآخر فمتضايقان، وإلا فإن كانا وجوديين فمتضادان، وإلا فإن كان أحدهما سلباً للآخر فإما سلب وإيجاب أو عدم وملكة، وقد عرفت وجه دفع الإيراد على الحصر. ثم إن الحكماء اشترطوا في التضاد المعبر في العلوم الحقيقية أن يكون بينهما غاية البعد والخلاف، والمتأخرون لما ظنوا أن ذلك لا يشتمل (ر: لا يشمل) الأوساط حكموا بأن التضاد الذي هو أحد الأربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف، وأنه إذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الأوساط، وسموه بالتعاند. والتحقيق أنهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل؛ فإن الطرفين أحدهما بياض محض والآخر سواد محض، وهما المتضادان بالحقيقة، وما بينهما من المراتب بالنسبة إلى ما هو أقرب منه إلى البياض الذي هو الطرف سواد، وبالنسبة إلى ما هو أقرب إلى السواد الذي هو الطرف بياض، فالتقابل بين الأوساط إنما

ثم إن بعضهم اعتبروا<sup>١</sup> في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل، وأرادوا به المحل المستغني عن الحال، ولذلك صرحوا بأن لا تضاد في الجواهر؛ إذ لا موضوع لها، واعتبر آخرون المحل - مطلقاً - بدل الموضوع على ما ذكرنا، ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر، و يظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذات - على ما ذكره بعض - هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه، لا بحسب الصدق والحمل عليه؛ فإن امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تبايناً، فلا يدخل نحو الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين، بخلاف مفهومَي البياض واللايباض؛ فإنه يتمتع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل.

فإن قيل: من التقابل ما يجري في القضايا، كالتناقض والتضاد؛ فإن قولنا: كل حيوان إنسان، نقيض لقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، و ضدّ لقولنا: لا شيء من الحيوان إنسان، على ما قال الشيخ في الشفاء<sup>٢</sup>: «ليس الكلّي السالب يقابل الكلّي الموجب، مقابلةً بالتناقض، بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله<sup>٣</sup> مقابلةً أخرى، فلئسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقاً البتة، ولكن قد يجتمعان كذباً، كالأضداد في أعيان الأمور، انتهى كلامه، مع أنه لا

هو من حيث إن أحدهما سواد بالنسبة إلى الآخر والآخر يابض بالنسبة إليه، فالمعتبر في التضاد الحقيقي أن يكون بينهما غاية التباعد، سواء وجد بينهما أوساط أو لم يوجد، ولا يزيد لأجل الأوساط قسم خامس؛ فإن لها حيثيتي التخالف والتشابه، والتقابل إنما هو من حيثية التخالف، وكذا انتقال المتحرك من الطرف إلى الوسط إنما هو من حيث إنه مخالف مثلاً انتقاله من البياض إلى الحمرة من حيث إنه من طبقات السواد. وتفاوت الأوساط قريباً وبعداً بالنسبة إلى الأطراف يساوق اختلافها بالشدة والضعف، فالأقرب إلى البياض أشدّ يابضاً وأضعف سواداً. قال الشيخ في الشفاء: السواد الحق لا يقبل أشدّ وأضعف (ض: الشدة والضعف)، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس إلى آخر، فكل جزء من السواد يفرض فلا يقبل الأشدّ والأضعف في حق نفسه (الدواني).

١. انظر: شرح المراقف ٤: ٩٠.

٢. انظر: الشفاء (المنطق) العبارة: ٤٦-٤٧.

٣. هامش خ: المحمول.



يتصور اعتبار ورود القضايا على محل.

قلنا: يعتبر<sup>١</sup> موضوع<sup>٢</sup> القضية مورداً ومحلاً للثبوت<sup>٣</sup> المحمول له<sup>٤</sup> و عدم الثبوت؛ إذ المراد من الحطول هاهنا ما يعم حلول الأعراض في محالها والصُّور في موادها، وما هو باعتبار اتصاف المحل بالأمور الاعتبارية. قال الشيخ في الشفاء<sup>٥</sup>: «إنَّ المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتبلا الصدق والكذب فسيط، كالقرية واللاقرية، وإلا فمركب، كقولنا: زيد فرس، و<sup>٦</sup> زيد ليس بفرس؛ فإنَّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال». وقال أيضاً: «من التقابل تقابل الإيجاب والسلب، ومعنى الإيجاب وجود أي معنى كان، سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره، ومعنى السلب لا وجود أي معنى كان، سواء كان لا وجوده في نفسه أو لا وجوده لغيره».

أقول: وبما نقلناه<sup>٧</sup> بظهر اندفاع ما قيل<sup>٨</sup>: إذا اعتبر مفهوم الفرس، فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون للفرس سلباً لذلك الصدق، وحيث إنَّ<sup>٩</sup> يكون النسبة بالصدق خبرية، فهما في المعنى قضيتان بالفعل، أو تقييدية، فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجاباً أو<sup>١٠</sup>

١. خ، ج: + نسبة.

٢. ث: نسبة، ت، ج: - موضوع.

٣. خ، ج، هامش ذ: للثبوت.

٤. ث، ت، خ، ج: - المحمول له.

٥. انظر: الشفاء (المنطق) المقولات: ٢٤١-٢٤٢.

٦. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - و.

٧. ت، ز، ج: + إنَّ.

٨. ث: ذكرناه. ذ: ذكرناه.

٩. نسخة بدل خ: و بما ذكرناه يتدفع ما قيل.

١٠. ت، ج: + أن.

١١. أ، ت: و.

لاوقوعها سلباً، فيرجعان بالقوة إلى قضيتين، وإذا اعتبر مفهوم الفرس، ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء، فيكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة: «لا» مقيداً بمفهوم الفرس، و«لا» سلب في الحقيقة هاهنا؛ إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة، لأنك إذا اعتبرت مفهوماً واحداً ولم تعتبر معه نسبه إلى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر إليه، لم يمكن لك إدراك وقوع أو لاوقوع يتعلّق بذلك المفهوم<sup>١</sup>، كما تشهد به البديهة، فمفهوما الفرس و اللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد، ومتدافعان في الصدق<sup>٢</sup> على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الاعتبار.

فإن قلت: قد مرّ أنّ المعبر في المتقابلين هو المحلّ أو الموضوع، وليس لمفهومي الفرس و اللافرس حلول في محلّ، فلا تقابل بينهما.

قلت: ننقل الكلام إلى مفهومي البياض و اللابياض المأخوذَين على الوجه الآخر<sup>٣</sup>، فينبهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة؛ لأنّ حاصل هذا الكلام أنّ السلب و الإيجاب في تقابل السلب و الإيجاب إنّما يراد بهما إدراك الوقوع و اللاوقوع، فلا يتصور ورودهما إلا على نسبة، و عليه مبنى قول المصنّف، و هو راجع إلى القول و العقد، يعني: أنّ الإيجاب و السلب أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضاً، فإذا حصّلا في العقل كان كلّ واحد<sup>٤</sup> منهما عقداً- أي: اعتقاداً- و إذا عبّر عنهما بعبارة كان كلّ من العبارتين قولاً، فمثل مفهومي البياض و اللابياض إذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب و لا إيجاب، فيكونان متقابلين غير تقابل الإيجاب و السلب، و ظاهره أنّه ليس من الأقسام الباقية، فيوجد<sup>٥</sup> تقابل خارج عن الأقسام الأربعة. و بما نقلنا عن الشيخ من

١. ت، خ، ج: + «الواحد».

٢. أ، ت، ج: - «في الصدق».

٣. خ، ج: «الأخير».

٤. ت، ز، خ، ج: - «واحد».

٥. خ: «فوجد».

معنى الإيجاب و السلب المراد هاهنا يضمحل ذلك الإشكال بالكلية.

فإن قلت: على ما ذكرت<sup>١</sup> من معنى الإيجاب و السلب يلزم أن يكون<sup>٢</sup> تقابل الموجبة الكلية، كقولنا: كل إنسان حيوان، مع السالبة الكلية، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان، تقابل الإيجاب و السلب؛ لأن الحكم في الأول بوجود الحيوانية للإنسان، و في الثاني بلاوجود الحيوانية للإنسان، فلم عدّه الشيخ من تقابل التضاد؟

قلت: يجب أن يكون في تقابل السلب و الإيجاب أحد المتقابلين عدماً و رفعاً للمقابل الآخر - على ما علم من التقسيم - فإذا رفع الإيجاب الكلّي كان ذلك سلباً جزئياً، لا سلباً كلياً؛ فإن السلب الكلّي هو رفع الإيجاب الجزئي، و لا يكون رفعاً للإيجاب الكلّي، فالسلب الكلّي مع الإيجاب الكلّي متقابلان، ليس أحدهما عدماً للآخر، و يمكن تعقل أحدهما مع قطع النظر عن الآخر، فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه.

أقول: فظهر فساد ما قيل: من أن إطلاق الضدّ على الكلية لأجل المشابهة مع الضدّ من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع، لا لأنّ التقابل بين الكلّيتين تقابل التضادّ حقيقة، بل هو قسم من تقابل السلب و الإيجاب الذي هو أعمّ من التاقص، و لعلّ منشأ ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفاً من قوله: فلنسمّ هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقاً البتة، و لكن قد يجتمعان كذباً، كالأضداد في أعيان الأمور. و مقصود الشيخ أن تضادّ الكلّيتين تضادّ بين الأمور العقلية؛ لأنّها بين النسب الحكمية التي هي أمور عقلية، يشبه التضادّ بين الأمور العينية، كالسواد و البياض.

و لما كان هناك<sup>٣</sup> مظنة أن يقال: إن التضايف جنس للتقابل<sup>٤</sup>؛ فإنه يصدق عليه و على غيره من

١. خ، ج: «نقلت».

٢. أ، ث، ت: - «على ما ذكرت من معنى الإيجاب و السلب يلزم أن يكون».

٣. ت: «ههنا».

المفاهيم، كالتجاور و التماس و غيرهما، فكيف يكون قسماً منه مندرجاً تحته؟ أجب بقوله:  
(و يندرج تحته) أي: تحت التقابل، (الجنس) أي: التضاييف، (باعتبار عارض). يعني: أنَّ مفهوم التضاييف قد عرض له مفهوم التقابل، فمفهوم التضاييف من حيث هو هو أعم من مفهوم التقابل<sup>١</sup>، و من حيث إنَّه معروض لحصة من التقابل أخص منه - على قياس كون مفهوم<sup>٢</sup> الكلّي من حيث هو هو أعم من مفهوم الجنس - و من حيث إنَّه معروض لمفهوم جنس الخمسة أخص

١. قوله: التضاييف جنس للتقابل. أقول: أنت خير بأنَّ التضاييف الذي هو قسم من التقابل إنما هو التقابل المخصوص، و هو كون الشئين بحيث لا يمكن تعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر، و هذا ليس جنساً لمفهوم التقابل أصلاً، بل التقابل الذي هو جنسه إنما هو مقوله المضاف الذي هو من الأجناس العالية لا التضاييف الذي هو قسم من التقابل، و لا (ز: فلا) يخفى أنَّ تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقّف على كونه جنساً، بل يكفي فيه عموم (الدواني).

٢. قوله: فمفهوم التضاييف من حيث هو هو أعم من مفهوم التقابل. أقول: فيه نظر ظاهر تعرّض له الشارح في الحاشية؛ فإنَّ مفهوم التضاييف لكونه قسماً من التقابل يجب أن يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضاً لأمر أخص مطلقاً من التقابل؛ إذ القسم هو مجمرع المقسم و القيد، و الصواب على تقدير أن يوجّه السؤال على هذا الوجه أن يوجّه الجواب بأنَّ الجنس إنما يجب عمومه بالقياس إلى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما نتهت عليه في مباحث الماهية، فيجوز أن يكون النوع أعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي. و تفصيله أنَّ النوع مشتمل في ذاته على الجنس و الفصل، فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور، لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محدود، بل كلّ نوع فهو عارض بالنسبة إلى الجنس، غاية الأمر أنَّ النوع في مثل مبحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين؛ فإنَّ التضاييف مثلاً من حيث إنَّه قسم من التقابل عارض له؛ فإنَّه بالنسبة إليه خارج محمول؛ لما عرفت سابقاً من أنَّ الطبايع المتصادقة تحمّل بعضها على بعض، ثمَّ إنَّه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل، كما يصدق عليه سائر المفاهيم المتقابلة، و يظهر الفرق بين العرويين بأنَّ في مادة الحيوان و الإنسان يتحقق العروض بالاعتبار الأوّل دون العروض بالاعتبار الثاني، و في مادة الإنسان و مفهوم المعلومية مثلاً الأمر بالعكس؛ فإنَّ الإنسان إذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك، بخلاف ما إذا وجد في الخارج (الدواني).

منه<sup>١</sup>، وبالحقيقة يكون المعروض أعم<sup>٢</sup> والعارض أخص<sup>٣</sup>، فإذا أخذ المعروض<sup>٤</sup> من حيث إنّه معروض لذلك العارض، كان أخص<sup>٥</sup> أيضاً.

وقد يجاب بأنّ مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضاييف و أخص<sup>٦</sup> منه، و أما من حيث الصدق و الحمل فأنّه أعم<sup>٧</sup> منه<sup>٨</sup>، و لا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر، و عدم اندراجه فيه من حيث الصدق على أفرادها، كالحيوان؛ فأنّه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس، و إن لم يندرج تحته من حيث الصدق، بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس، كزبد مثلاً، فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر و كونه فرداً من أفراد اندراج أفراد ذلك المفهوم تحت الآخر، و كذا الحال بين مفهومَي المقابل و المضاف؛ فإنّ مفهوم المقابل - من حيث صدقه على أفرادها - أعم<sup>٩</sup> من المضاف، و من حيث هو هو<sup>١٠</sup> مندرج<sup>١١</sup> تحت المضاف و فرد<sup>١٢</sup> من أفرادها.

فإن قلت: ما ذكرتم إنّما يظهر إذا كان المفهوم الآخر - أعني: المندرج فيه - عَرَضِيّاً للمندرج، كما في المثال المذكور، و أما إذا كان ذاتياً له - كما في مبحثنا - فلا؛ إذ من المستحيل أن لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه<sup>١٣</sup> ذلك الشيء.

قلت: إذا كان التضاييف ذاتياً لمفهوم التقابل الذي هو عارض لأقسامه لم يلزم<sup>١٤</sup> صدق التضاييف إلا على عارض تلك الأقسام أو عليها من حيث إنّها معروضة لذلك العارض، و أما صدقه على تلك الأقسام في أنفسها فكلّا، و بذلك يتم مقصودنا. هكذا قيل.

١. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: - منه.

٢. أ، ث، ر، ز: «العروض».

٣. ج: - منه.

٤. أ، ث، ج، ر، ز: - هو.

٥. ث: - عليه.

٦. ت: «لم يكن». خ: «لم يصدق».

أقول: وفيه نظر؛ لأن مقصود السائل<sup>١</sup> أن التضايف - لكونه ذاتياً للتقابل - يصدق على ما يصدق عليه التقابل، فإن صدق التقابل على أقسامه أنفسها صدق التضايف أيضاً بالضرورة عليها أنفسها، ولا أثر في ذلك لكون التقابل عارضاً لأقسامه، غاية ما في الباب أن يكون صدقهما على الأقسام صدقاً عَرَضِيّاً.

وقد يقال في شرح هذا المقام<sup>٢</sup>: أراد بالجنس مفهوم التقابل، والضمير في قوله: «و يندرج

١. قوله: أقول: وفيه نظر لأن مقصود السائل. أقول: معنى قولهم المضاف جنس لما تحته أن ما هو حقيقة تلك المقولة جنس له، لا مفهوم لفظ المضاف (ر، ذ: التضايف)، وما هو يعقل بالقياس إلى غيره فإنه عرضي له قطعاً ضرورة أن المعقولة بالقياس إلى الغير أمر عارض لمفهوم الأبوة والبنوة مثلاً غير داخل في قوامهما، وهذا كما أن معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته أن الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له، لا نفس هذا المفهوم؛ فإنه عرضي قطعاً. إذا تمهد ذلك فنقول: إذا كان التضايف بالمعنى الذي قررناه جنساً للتقابل الصادق على أقسامه بطريق العروض، لا يلزم أن يصدق على تلك الأقسام أنها تضايف، كما أن المضاف ذاتي لمفهوم الأب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الأب - كزيد - أنه مضاف، بل إنما يصدق على عارضه أو عليه من حيث إنه معروض له. فحاصل الجواب أن كون التضايف جنساً لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف - أي: مفهومه - على ما يصدق عليه التقابل كما يظهر (ض، ز: ظهر) في المثال المذكور، وبذلك يندفع المحذور. ولم يرد المجيب أن ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما يترأى من ظاهر كلامه؛ فإن ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له أدنى مسكة فما ظنك بسيد المحققين وسند المدققين قدس سره (الدواني).

٢. ت: - «في شرح هذا المقام». قوله: وقد يقال في شرح هذا المقام. أقول: هذا هو الظاهر أما لفظاً فظاهراً إذ الظاهر على الترجيح الأول أن يقول: وهو أن التضايف يندرج تحت التقابل باعتبار عارض سبق ذكره ذلك التضايف من غير فصل، والحمل على أنه أقام الظاهر مقام الضمير إشارة إلى تقرير الشبهة؛ فإن منشا الفساد كونه جنساً مما لا يخلو عن بُعد في مثل هذا المقام، وأيضاً هذه العبارة بعد تصريحه بتنوع التقابل إلى الأنواع الأربعة كالصريح (ز: كالصريح) في أن المراد بالجنس هو التقابل، كيف لا وجنسية التضايف مما لا عين له هاهنا ولا أثر. وأما معنى فلما يتنا من أن الجنس هو مقولة المضاف لا التضايف الذي هو من أقسام التقابل. ولكن حينئذ ينبغي أن يقرر السوال على هذا الوجه، و

تحت، راجع إلى التضايف، يعني: أن مفهوم التقابل جنس لأقسامه<sup>١</sup> الأربعة، ومع ذلك مندرج تحت أحد<sup>٢</sup> أقسامه - أي: التضايف - وذلك باعتبار عارض؛ فإن مفهوم التقابل قد عرض<sup>٣</sup> له مفهوم التضايف، فمفهوم التقابل من حيث هو هو أعم من مفهوم التضايف و جنس له، و من حيث إنه معروض لحصة من التضايف أخص منه.

لكن بشكل حيث<sup>٤</sup> قوله: (و مقولته عليها بالتشكيك) أي: مقولية التقابل على أقسامه الأربعة بالتشكيك؛ بناء على ما اشتهر من أن المشكك لا يكون ذاتياً لما تحته. فإما أن يقال: إن ذلك لم يثبت<sup>٥</sup> - خصوصاً في الماهيات الاعتبارية<sup>٦</sup> - أو يقال: أطلق الجنس

هو: أن كلّ متقابل من حيث إنه متقابل مندرج تحت المضاف، فيكون كلّ متقابلين من هذه الحيثية متضافين، فلا يكون التقابل أعم من التضايف. و الجواب على هذا النمط هو أن اندراج المتقابلات من حيث التقابل في المتضافين لا ينافي كون المتقابلين أعم؛ فإن المتقابلين يصدق على ذات السواد والياض والعدم والملكة مثلاً، ولا يصدق عليهما المتضافان، بل إنما يصدق المتضافان على عارضيهما، أعني حصتي التقابل، أو عليهما مأخوذين مع العارض، فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد أو العدم والملكة أو غيرهما، و العارضان أو المعروضان فهما (ض: معهما) متقابلان تقابل التضايف و لا محذور فيه. هذا هو التقرير المرافق لما في الشفاء، و حيث<sup>٧</sup> يظهر انطباق الجواب على السؤال، و أما على تقرير الشارحين فلا ينطبق الجواب على السؤال. أما على التوجيه الأول؛ فلأن مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن العارض أخص منه؛ لكونه قسماً منه، و أما على التوجيه الثاني؛ فلأن مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض أخص عن المتضافين؛ لكونه فرداً من أفراد (الدواني).

١. خ، ذ، ر، ز: الأقسام.

٢. أ، ث، ر، ز: -، أحد.

٣. خ: يعرض.

٤. قوله: لكن بشكل حيث. أقول: لا إشكال فيه؛ إذ يكون هذا حيث<sup>٨</sup> قرينة على أن إطلاق الجنس عليه

مسامحة، كما أطلق عليه التنوع (ض: النوع) إلى أقسامه؛ فإنه ظاهر في الجنسية (الدواني).

٥. قوله: فإما أن يقال: إن ذلك لم يثبت. أقول: لا يجدي ذلك؛ لأنه ثابت عند المصنف، فلا يصح حمل

كلامه على ما يخالفه (الدواني).

على الأعم الخارججي.

واستدل على أن التقابل ليس جنساً لأقسامه بأن تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله، وهذا ظاهر في المتضاييف، كما أن التوقف ظاهر في التضاد، وأما في الباقيين فتردد. قال الامام: «إننا قد نعقل ماهية المتضاييفين<sup>١</sup>، وإن لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما، وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضاييفين<sup>٢</sup> بالتقابل»، و ظاهر أن هذا إنما يدل<sup>٣</sup> على أن التقابل ليس ذاتياً لذوات المتقابلات، كالسواد والبياض مثلاً، ولا كلام فيه، إنما الكلام في أنه هل هو ذاتي لأقسامه التي هي عوارض تلك الذوات.

١. قوله: خصوصاً في الماهيات الاعتبارية. أقول: الدليل على تقدير تمامه يجري في الاعتباريات أيضاً من غير فرق (الدواني).

٢. ت، ج: «المضاييفين». خ: «المضاييفين».

٣. ت، ج: «المضاييفين».

٤. قوله: و ظاهر أن هذا إنما يدل. أقول: قال في الشفاء: و أما التقابل فليس جنساً لما تحته بوجه من الوجوه؛ و ذلك بأن المتضاييف ماهيته أنه معقول بالقياس إلى الغير، ثم تلحق هذه الماهية أن يكون مقابلاً ليس أنها بتقوم بهذا؛ فإنه ليس من المعاني التي يجب أن يتقدم في الذهن أو لا، حتى يتقرر في الذهن أن الشيء ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشيء مضايفاً لزم في الذهن أن يكون مقابلاً، و مراد الشيخ من قوله: المتضاييف ماهيته أنه معقول بالقياس إلى غيره، أن مفهوم المضاييف ذلك لا ماهية أفراده كالأبوة و البنوة؛ إذ ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى. و قوله: ثم تلحق هذه الماهية، أراد أنه من أفراد (ض: - أنه من أفراد) مفهوم المتضاييف مثل الأبوة و البنوة؛ فإن التقابل يلحقها بالحقيقة، و يجوز أن يحمل على نفس ماهية المضاييف، و يكون لحرق التقابل إياها باعتبار لحرقه بأفرادها، و المال واحد. و قد صرح المصنف بقوله: فإنه ليس من المعاني التي يجب أن يتصور إلى آخره؛ فإنه صريح في أن العرض بقي كونه جنساً لمفهوم المضاييف. و لعل مقصود الإمام أيضاً مثل ذلك، بأن يكون مراده من (ض: + الهولي) ماهية المتضاييفين ماهية هذا المفهوم، و يكون الضمير في امتناع اجتماعهما (ض: أحدهما) راجعاً إلى فرد المتضاييفين بطريق الاستخدام، بل إلى نفس المتضاييفين من غير حاجة إلى ذلك التأويل، فتأمل (الدواني).



(و أشدها فيه السلب<sup>١</sup>) يعني: أن تقابل السلب و الإيجاب أشد في مفهوم التقابل مما سواه من أقسام التقابل، و استدل على ذلك بوجوه:

الأول: أن منافي الشيء إما رفعه أو ما يستلزم رفعه؛ لأن ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعاً، و لا شك أن منافاة رفع الشيء معه إنما هي لذاتيهما، و لذلك إذا لاحظتهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلاً و إجمالاً حكم بالمنافاة بلا توقف، و إن منافاة مستلزم رفعه<sup>٢</sup> معه إنما هي لاشتماله على رفعه؛ إذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعاً، فالمستلزم لرفع الشيء إنما ينافيه على سبيل التبعية لا لذاته، و لذلك إذا لاحظ العقل مفهوماً، و لاحظ معه مفهوماً آخر مغايراً لرفع المفهوم الأول فما لم يشعر باستلزامه لرفع لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما، لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهرة الاستلزام لرفع المفهوم الأول، فمجزء ملاحظته يشعر بالاستلزام إجمالاً، و لا

١. س، ش: «الثالث». قوله: و أشدها فيه السلب. أقول: قد سبق أنه تقرّر عندهم أن الشدة و الضعف من خواص الكيف، كما أن الزيادة و النقصان من خواص الكم، فوصف التقابل بالأشدية مبني على السامحة. ثم إن الشيخ في منطق الشفاء في الفصل المعقود لبيان أن التقابل بين الموجبة و السالبة أشد أم التقابل بين الموجبتين محمولهما متضادان قال: الحق أن كونه جازماً أشد (ز: + فساداً و) عناداً في طبيعة الأمور لكونه عادلاً من كونه ليس بعادل، و (ز: - و) أما من حيث التصديق (ر، ذ: الصدق) و الحكم فإن السالبة أشد عناداً و أبعد من أن يطابق الموجبة في شيء من الصدق و الكذب، و محصول كلامه أن المعاندة (ض: المغايرة) بين الموجبة و السالبة بحسب التصديق أقوى، و بين المتضادين بحسب التحقق في الواقع أقوى، أما الأول فقد يتّجه بوجوه يقرب مما سيجي، و أما الثاني فلم يتعرض لبيان، و كأنه تركه لظهوره؛ ضرورة أن الجسم الأبيض أبعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلاً، كيف لا، و الأبيض مئصف بلب السواد مع أمر (ز: بأمر) زالد عليه، و هو الاتصاف بضده المانع عن تحققه، و لا يخفى أنه لا يختص بالتضاد، بل يجري في التضاييف، و لا يدل كلام الشفاء على الاختصاص، و قد ذكر الشيخ أن هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية (ض: التضاييف المطلقة)، و أنه أشبه بالمباحث الجدلية، فلو تركه المصنف لم يبعد؛ إذ لا يتعلق به غرض يعتد به (الدواني).

يشعر بهذا الشعور الإجمالي، فيغلط و يظن أن الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين، ولذلك قيل<sup>١</sup> هاهنا: إننا إذا اعتقدنا أن هذا شرٌّ، و قطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه، منع ذلك لذاته من اعتقاد أنه خير.

و يظهر ممّا ذكرنا أن المنافاة الذاتية إنما هي بين الإيجاب و السلب، و أن المنافاة في ما عداهما تابعة لمنافاتهما، فيكون التقابل بينهما أشدّ و أقوى.

الثاني: أن سلب الخير مثلاً لا ينافيه إثبات الشر؛ لصدقهما على ذات واحدة، و لا ينافيه أيضاً سلب الشر؛ إذ قد يصدقان على ذات واحدة، بل لا ينافيه إلا إيجاب الخير، و إذا انحصر منافي سلب الخير في إيجابه و كانت المنافاة متحققة من الجانبين، انحصر أيضاً منافي إيجاب الخير في سلبه، و لما انحصر منافي إيجابه في سلبه كان التقابل بين السلب و الإيجاب أقوى من التقابل بين الضدين.

و اعترض عليه: بأنه لا يلزم<sup>٢</sup> من صدق قولنا: لا ينافي سلب الخير إلا إيجابه، أن يصدق قولنا:

١. قوله: و لذلك قيل. أقول: هذا مع ما سبق في سوق الدليل يدلّ على أن المطلوب أشدّية العناد في التصديق (ذ: التضاد) كما قاله الشيخ (الدواني).

٢. قوله: و اعترض عليه بأنه لا يلزم. أقول: يمكن أن يقال: مراد المستدل بانحصار منافي إيجاب الخير في سلبه انحصار منافيه بالذات، و كأنه خصّ المنافات بالعناد الذاتي، و إذا انحصر منافي الإيجاب بالذات في السلب انحصر منافي السلب بالذات في الإيجاب. قال في الشفاء: إذ لا يجوز أن (ز: + لا) يكون الشيء مضاداً لشيء على الإطلاق بالحقيقة، و ذلك الشيء يضادّ آخر و لا يضادّه. انتهى. و على هذا فيندفع الاعتراضان. فان قلت: فحينئذ لا يكون الأقسام الثلاثة من التقابل؛ لما مرّ من أن التقابل هو التماثل بالذات. قلت: السلب و الإيجاب بالنسبة إلى سائر أقسام التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التماثل، لا واسطة في الثبوت؛ فإن السواد و البياض متماثلان (ض: متخالفان) بالذات قطعاً، غاية الأمر أنه يمكن للعقل بيان التماثل بينهما باستلزامهما السلب و الإيجاب على وجه التنبه، و لذلك قلنا: إنه بمنزلة الواسطة في التصديق. و يمكن أن يقال: إنهم تسامحوا في جعل تلك الأقسام متقابلة بالذات، كما أنهم بعد أن عرفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما كذب الأخرى، جعلوا

لا ينافي إيجاب الخير إلا سلبه، و كون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي إلا أن إيجاب الخير ينافيه سلبه، و أما اتحاصر منافيه<sup>١</sup> في السلب فكلاً أولاً يرى أن إيجاب الشر ينافي<sup>٢</sup> إيجاب الخير؟ و لن سلم اتحاصر منافي إيجاب الخير في سلبه لزم أن لا يكون تقابل السلب و الإيجاب أقوى؛ إذ التدبير أنه ليس هناك منافاة أخرى، و الأقوى لا بد له من شيء هو أقوى منه.

الثالث: أن للخير مثلاً عقدين: عقد أنه خير؛ و عقد أنه ليس بشيء، و الأول ذاتي للخير، و الثاني عَرَضِي له؛ لأنه خارج عن حقيقة الخير، و عقد أنه ليس بخير رافع لعقد أنه خير، و عقد أنه شرّ رافع لعقد أنه ليس بشيء، و الرفع للأمر الذاتي أقوى معاندة من الرفع للأمر العَرَضِي<sup>٣</sup>. و رُدُّ ذلك<sup>٤</sup>: بأنَّ العَرَضِي<sup>٥</sup> إذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً، و إن لم يكن لازماً لم يكن رافعه منافياً لمعروضه.

لا يقال: إنَّ الرفع بلا واسطة<sup>٦</sup> يكون أقوى من الرفع بواسطة<sup>٧</sup>؛ لاقتضاره في التأثير إلى غيره.

الموجبة الكلية نقيض السالبة الجزئية، مع أن نقيض الحقيقة هو رفع الإيجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي، و كذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة، مع تصريحهم بأن نقيضها بالحقيقة هو رفع الإيجاب الإطلاقي المستلزم لدوام السلب، لكن جعلوها نقيضها ليكون قضية موجهة بجهة محضلة، و لا يخفى أن رفع اللازم بالنسبة إلى الملزوم ليس في تلك المرتبة من التمانع، فلذلك لم يعتبروه كما يعتبروا نظيره في التافض، فتأمل في الوجهين (الدواني).

١. ج: «منافاته».

٢. خ: «ينافيه».

٣. ج: «العارضى».

٤. انظر: شرح المواقف ٤: ٩٨.

٥. نسخة بدل خ: «+ الأمر».

٦. قوله: و ردُّ ذلك بأنَّ الأمر العَرَضِي. أقول: لا يخفى أن رفع (ض: + الإيجاب) العَرَضِي اللازم إنما يعانده لأنه يستلزم رفع الذات، فمعاندته بتبعية معاندته، فيكون أولى، و إنما نعني بالأشدية هاهنا الأولوية، لا ما هو من خواص الكيف، كما سبق إليه الإشارة (الدواني).

٧. خ، ج: «بلا و سطة».

لأننا نقول: النار القوية تُسخن بالواسطة<sup>٢</sup> تسخيناً أقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة<sup>٣</sup>، فلم لا يكون الحال هناك كذلك؟

وفي بعض التسخين: «و أشدّها فيه الثالث» بدل قوله: «و أشدّها فيه السلب»، و وجهه: بأنّ التضادّ مشروط بغاية الخلاف، و هي غاية في امتناع الاجتماع.

و ردّ: بأنّه لا يتصوّر غاية خلاف<sup>٤</sup> فوق التنافي الذاتي، بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر، مع أنّ ذلك الاشتراط إنّما هو في التضادّ الحقيقي، و الثالث إنّما هو التضادّ المشهور على ما سبق<sup>٥</sup>.

و قيل: لأنّ اجتماع الضدّين يشتمل على اجتماع السلب و الإيجاب مع زيادة. فإن أراد بالزيادة

١. ت، ج: «بوسط».

٢. ت، ج: «بالوسط».

٣. ج: «بالمباشرة».

٤. ز: «أشدّ».

٥. ج: «الخلاف».

٦. قوله: و الثالث إنّما هو التضادّ المشهور على ما سبق. أقول: قد قرّرنا فيما سبق أنّه يصحّ الحصر في الأربعة التي أحدها التضادّ الحقيقي، و هو الظاهر من عبارة المصنّف؛ حيث قسم التقابل إلى التضادّ ثمّ فضله إلى الحقيقي و المشهور. فإن قلت: التضادّ المشهور أعمّ من الحقيقي كما أشار إليه المصنّف و قرّره الشارحون، فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الأعمّ و تارة في الأخصّ؟ قلت: التقابل كما سبق هو التمانع بالذات، و لا تمنع بالذات عن (ض: من) الأوساط بحسب النظر الدقيق؛ فإنّ تنافي الصفرة و الحمرة مثلاً و مراتبها المختلفة إنّما هو من حيث إنّ أحدهما يياض عند الآخر و الآخر سواد عنده؛ لما فيهما من (ض: + زيادة) خلط أحد الطرفين على ما صرح به الشيخ، فالتمنع بالذات بالحقيقة إنّما هو بين الطرفين و تمنع الأوساط بالعرض، لكنّ بينهما عناد (ض: ز: تقابل) و تضاد بالذات بحسب التحليل (الحليل) من النظر، فسوّى بالتضادّ المشهور على نحو (ز: تلو) المضاف المشهور، فكما أنّ المضاف المشهور خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك التضادّ المشهور، و إنّما يدخل فيه بحسب ما يترأى في ظاهر الأمر، فتأمل (الدواني).

غاية الخلاف<sup>١</sup> فأمره ما مر، وإن أراد أعم من ذلك فالقدم والملكة والتضاييف أيضاً كذلك.  
وقيل: معنى كلامه: أن أشد الأنواع في التشكيك<sup>٢</sup> هو التضاد؛ لأن قبول القوة والضعف في  
أصنافه - من الحركة والسكون<sup>٣</sup> والحرارة والبرودة والسواد والياض وغير ذلك - في غاية  
الظهور، بخلاف البواقي.

(و يقال للأول: التناقض<sup>٤</sup>) يعني: تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً - سواء كان بين المفردات  
أو بين القضايا - يسمى بالتناقض. وما وقع في كتب المنطق - من أن التناقض هو اختلاف  
القضيتين<sup>٥</sup> بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى - فاعترض عليه بعض المحققين

١. قوله: فإن أراد بالزيادة غاية الخلاف. أقول: أي: إن أراد بالزيادة أن هاهنا زيادة أخرى هي أن بينهما  
غاية الخلاف، فقد مر أن غاية الخلاف (ز: الأمر) إنما هي بين السلب والإيجاب، وإن أراد أن فيه مع  
اجتماع السلب والإيجاب اجتماع أمرين وجوديين متقابلين، فذلك مشترك بين ما عدا السلب و  
الإيجاب، وقد مر تحقيق الحال في ذلك (الدواني).

٢. قوله: وقيل: معنى كلامه أن أشد الأنواع في التشكيك. أقول: لا يخفى بعده؛ لأن هذه العبارة بعد ذكر  
أن مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك ينادي على أن مراده أن التقابل بالنسبة إلى التضاد أشد منه  
بالنسبة إلى سائر أقسامه، وأيضاً قبول التشكيك لا اختصاص له بأقسام التقابل حتى يقال: إن قبول  
التضاد له أشد، على أن اليان المذكور وهو ظهور قبول سائر أقسامه التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه  
لا يدل على أشد قبوله، فلا يتم التقريب إلا بحمل الأشدية على الأظهرية، وهو في غاية البعد  
(الدواني).

٣. قوله: من الحركة والسكون. أقول: قبول السكون الشدة غير ظاهر. ثم لا يخفى أن تضادهما على  
مذهب المتمكلمين القائلين بكون السكون أمراً وجودياً ظاهراً، وأما على مذهب المتمكلمين القائلين  
بكون السكون أمراً وجودياً ظاهراً، وأما على مذهب الحكماء القائلين بأنه عدم الحركة عما من شأنه،  
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون (ض: الشارح)، و  
أما على ما حققناه نقلاً عن الشيخ فينهما التضاد المعبر في فاطيغورياس، فتذكر (ذ: فتدبر) (الدواني).

٤. س، ش: «تناقض».

٥. ث: «+ بالسلب والإيجاب».

بأنَّ التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات، فاختصاص الاختلاف في الحدِّ بالقضيتين يخرجُه عن الجمع، ثمَّ اعتذر بأنَّ المراد هو التناقض بين القضايا؛ لأنَّ الكلام في أحكامها، وإنَّما خصَّصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا- وإنَّ وجب أن يكون مباحثهم عامةً منطبقة على جميع الجزئيات- لأنَّ عموم مباحثهم إنَّما يجب أن يكون بالنسبة إلى أغراضهم ومقاصدهم، ولما لم يتعلَّق لهم بالتناقض بين المفردات غرضٌ يعتدُّ به، بل جُلُّ غرضهم إنَّما هو في التناقض بين القضايا- حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدةً في إثبات المطالب في العلوم الحقيقية، بل وفي إثبات أحكامهم من العكوس وإنتاج الأقيسة- لا جرم خصَّصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا، وتبَّهوا في تعريفهم إياه على ذلك، وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتماثلين لذاتيهما<sup>١</sup>- اجتماعاً وارتفاعاً- مبني<sup>٢</sup> على ما ذكرنا.

أقول: وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل<sup>٣</sup> من أنَّ مفهوم الإنسان مثلاً إذا لم يعتبر معه صدقه على شيء، وضمُّ إليه حرف السلب، حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة، ويمكن ارتفاعهما- كما عرفت في مباحث عدول القضايا- فلا

١. ج: «المتافيين بذاتيهما».

٢. خبر لقوله: «و ما وقع في كتب المنطق» (الدواني).

٣. قوله: وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل. أقول: حاصل كلام هذا القائل أنَّ إطلاق التناقض على ما يشتمل (ز: يشمل) ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهور، بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم، كما أشار إليه بقوله: وبهذا المعنى قيل رفع كلِّ شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء، وما ذكره الشارح عليه من أنَّ تقابل الإيجاب والسلب مطلقاً سواء كان بين المفردات أو بين القضايا يستلزم بالتناقض، إنَّ أراد به أنَّه قد سمي (ز: سمي) به فذلك لا ينافي كلام هذا القائل، وإنَّ أراد به أنَّ تسميته به شايع إذ ليس للتناقض إلا هذا المعنى الشامل، فالقائل لا يسلمه، كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الإطلاق إلا إلى ما بين القضايا، والتبادر من أقوى أمارات الحقيقة، بل قال الشيخ في قاطيفورياس الشفاء: الفرس والافرس ليسا بمتقابلين التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك ولا كذب، وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سنداً على سيد المحققين، فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه (الدواني).

يكونان متناقضين؛ لأنهما المفهومان المتماثلان لذاتيهما اجتماعاً وارتفاعاً؛ لما ذكرنا من أن مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا.

و كذا فساد ما قبل بعد ذلك: نعم إن فُسِرَ التناقضان بالمفهومين المتافين لذاتيهما و ادُعي أن التافى إما في التحقق و الانتفاء - كما في القضايا - وإما في المفهوم؛ فإنه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان في نفسه أشدَّ بعداً عنه<sup>١</sup> جميع ما سواه، كان الإنسان و اللاإنسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين، و بهذا المعنى قيل: رفع كل شيء نقيضه، سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء؛ لأننا قد ذكرنا أنهم يسمون<sup>٢</sup> تقابل السلب و الإيجاب مطلقاً - سواء كان بين المفردات أو بين القضايا - بالتناقض، و ظاهر أنه لا حاجة<sup>٣</sup> في تسمية معنى بلفظ إلى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى.

(و يتحقق) التناقض (في القضايا بشرائط ثمان)<sup>٤</sup> يعني: أن تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط؛ فإن كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضاً له، من غير اشتراط في ذلك<sup>٥</sup> بشرط يتوقف هو عليه، بخلاف التناقض في القضايا؛ فإنه لا يتحقق إلا بوحدات ثمان:

١. ت، ذ، خ: + «من».

٢. قوله: لأننا قد ذكرنا أنهم يسمون. أقول: فيه ما مر آنفاً (الدواني).

٣. قوله: و ظاهر أنه لا حاجة. أقول: نعم لو سلم أنه يطلق التناقض على تقابل السلب و الإيجاب مطلقاً و أن تقابل السلب و الإيجاب يشمل المفردات، لم يحتج إلى التفسير الأخير، لكن ليس كلام القائل إلا في أن ذلك خلاف المشهور، بل هو مبني (ز: مبتن) على اصطلاح غير مشهور، و هو التفسير الأخير (الدواني).

٤. ش: «ثمانية».

٥. قوله: من غير اشتراط في ذلك. أقول: فيه أنه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له، و إلا لم يكن نقيضاً بل عدم الملكة؛ لما صرح آنفاً بأن تقابل السلب و الإيجاب يسمى بالتناقض. و أيضاً: الشرائط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة إلى وحدة النسبة التي هي مورد الإيجاب و مدخول السلب، و مثل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة؛ فإن المكر بالقوة و اللامكر بالفعل لا يتناقضان،

وحدة الموضوع و وحدة المحمول و وحدة الزمان و وحدة المكان و وحدة الشرط و وحدة الإضافة و وحدة الجزء و الكل و وحدة القوة و الفعل؛ لجواز صدق القضيتين أو كذبهما عند اختلافهما في شيء منها، كما يقال: زيد قائم و عمرو ليس بقائم، أو: زيد كاتب و<sup>١</sup> ليس بنجار، أو: زيد ضاحك نهاراً و ليس بضاحك ليلاً، أو: زيد جالس في السوق و ليس بجالس في الدار، أو: الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض و ليس بمفرق بشرط كونه أسود، أو: زيد أب لعمر و ليس بأب لبكر، أو: الزنجي أسود بعضه و ليس بأسود كله، أو: الخمر مسكر بالقوة و ليس بمسكر بالفعل، و يصدقان أو يكذبان معاً.

(و<sup>٢</sup> هذا<sup>٣</sup>) أي: الاشتراط بتلك الشرائط الثمان إنما هو (في القضايا الشخصية؛ أمّا) القضايا (المحصورة بشرائط تسع<sup>٤</sup>) و في بعض النسخ: بشرط تاسع، أي: يشترط فيها شرط تاسع، (و هو: الاختلاف فيه) أي: في الحصر، بأن يكون إحداها كلية و الأخرى جزئية؛ (فإن) القضية

و كذا الأب لزيد و اللأب لعمر و إلى غير ذلك. و أيضاً: لفظة «يتوقف عليه» في قوله: بشرط يتوقف هو عليه، حشو. و يمكن توجيهه بأن مراده أن بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج إلى اعتبار شرط؛ لأن الوحدة فيها لا يشبه، بخلاف التناقض بين القضايا؛ فإن ضبطه يتوقف على اعتبار شرائط منها تعرف وحدة النسبة التي هي مورد الإيجاب و السلب، فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل، و هو راجع إلى العلم به و تحقيق العقل إتياء، و حينئذ فقوله: «يتوقف هو عليه» تأكيد لهذا المعنى، و هو أنه شرط لتحقيق العقل و معرفته، و يزيد ذلك ما سذكره في أثناء البحث من نكتة اعتبار (ر: اعتبارات) الوحدات، فتدبر (الدواني).

١. ث: + «زيد».

٢. س: - «و».

٣. ش: - «و هذا».

٤. ش: - «في القضايا الشخصية».

٥. س: «بشرط تاسع». ش: «في شرط تاسع».



(الكَلِيَّةُ ضَدَّ) القضية (الكَلِيَّةُ<sup>١</sup>) على ما مرَّ تحقُّقه، فيجوز مع تحقُّق الشرائط الثمان كذبهما؛ لجواز كذب الضدين، كقولنا: كلَّ حيوان إنسان و: لا شيء من الحيوان يانسان، (و الجزئيتان صادقتان) كقولنا: بعض الحيوان إنسان و: ليس بعض الحيوان يانسان.

(و في الموجهات بشرط<sup>٢</sup> عاشر، و هو: الاختلاف في<sup>٣</sup> الجهة<sup>٤</sup>) - أيضاً - اختلافاً<sup>٥</sup> (بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً و لا كذباً) بل يكون إحداهما صادقة و الأخرى كاذبة؛ لأنه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقَّق التناقض؛ لصدق الممكنين و كذب الضروريتين في مادة الإمكان مع تحقُّق الشرائط التسع المذكورة؛ إذ يصدق: بعض الإنسان بالإمكان كاتب و: لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان<sup>٦</sup>، و يكذب: بعض الإنسان بالضرورة كاتب و: لا شيء من الإنسان بالضرورة بكاتب، و لو كان الاختلاف بالجهة، و لم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقَّق أيضاً التناقض؛ فإنَّ الممكنة و المطلقة - مع تحقُّق الشرائط التسع المذكورة - لا يتناقضان في المادة المذكورة، مع أنَّ الممكنة و الضرورية في المادة المذكورة تتناقضان<sup>٧</sup> بعد تحقُّق الشرائط التسع المذكورة؛ و ذلك لأنَّ الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة، و كذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة تتناقضان لذلك.

و السرُّ في ذلك: أنَّ نقيض القضية رفعها بعينها، فإذا اعتبر في إحدى القضيتين جهة من الجهات، كالضرورة و الإمكان و الدوام و الإطلاق، فلا بدَّ أن يعتبر في نقيض تلك القضية رفع

١. س: - الكَلِيَّةُ.

٢. س، ش: - بشرط.

٣. س، ش: - الاختلاف فيها.

٤. س، ش: - الجهة.

٥. ث: - اختلافهما.

٦. س، ش: - لا.

٧. ث، ت، ز: - لا شيء من الإنسان بالإمكان بكاتب.

٨. ث، خ: - متناقضان.

تلك الجهة، ولا شك أن رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة؛ فإن رفع الضرورة لا يكون ضرورة، بل إمكاناً، وبالعكس، ورفع الدوام لا يكون دواماً، بل إطلاقاً، وبالعكس. فعلم أن اختلاف الجهة لا بد منه في أخذ النقيضين، ولأن رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة، لا يكون دواماً ولا إطلاقاً، ورفع الدوام كما لا يكون دواماً، لا يكون ضرورة ولا إمكاناً، وعلى هذا القياس علم أن اختلاف الجهة على أي وجه كان لا يكفينا.

فإن قلت: إذا كان نقيض القضية رفعها بعينها، فأخذ نقيض القضية أن ينفي عين ما أثبت فيها، وذلك بإيراد كلمة السلب على لفظها، قصداً إلى سلب معناها، فأني حاجة في ذلك النقيض<sup>١</sup> إلى الاشتراط بالشرائط المذكورة و إلى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض؟

قلت: الأمر على ما ذكرت؛ فإن القضيتين المتناقضتين<sup>٢</sup> تجب أن تكونا متحدتين من جميع الوجوه، ولا تغايرا إلا بأن في إحداهما سلباً وفي الأخرى إيجاباً، لكن كثيراً ما يغفل عن التغاير و يظن في القضيتين أنهما متناقضتان و يغلط، مثلاً قولنا: الخمر مسكر، مع قولنا: الخمر ليس بمسكر، يظن أنهما متناقضان و يغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة و الفعل. فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المعمل - أعني: اتحاد القضيتين و عدم تغايرهما إلا بالسلب و الإيجاب - لنألا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن أن يقع بها التغاير بين القضيتين.

وبهذا ظهر<sup>٣</sup> أن ردّ الوحدات الثمان<sup>٤</sup> إلى الثلاث - أعني: وحدة الموضوع و المحمول و

١. ت، ج: - «النقيض».

٢. أ، ث، ر، ز: - «المتناقضتين».

٣. ث، خ: «يظهر».

٤. قوله: و من هاهنا يعلم أن ردّ الوحدات الثمان. أقول: اعتبار الوحدات الثمان لا يعني عن اعتبار وحدة النسبة، و اعتبار وحدتها يعني عن اعتبار الوحدات الثمان، فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها ثم الإشعار بأن تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات. و إنما قلنا: إن الوحدات الثمان لا تنفي عن وحدة النسبة؛ لأن القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية و إن اشتملتا على الوحدات الثمانية،

الزمان - أو إلى الاثنين<sup>١</sup> - أعني: الوجدتين الأولين - أو الواحدة - أعني: وحدة النسبة - كما فعل بعضهم، ردّ لهذا التفصيل إلى الإجمال، و تفويت لمقصودهم.

و أما اشتراط الاختلاف في الحصر؛ فلما عرفت<sup>٢</sup> أنّ رفع الإيجاب الكلّي سلب جزئي، و رفع الإيجاب الجزئي سلب كلّي، و علمت أيضاً أنّه قد يغلط و يظنّ أنّ قولنا: كلّ إنسان حيوان<sup>٣</sup>، مع قولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان، متافضان لا تفاوت بينهما إلّا بالسلب و الإيجاب.

و الحاصل: أنّ الاشتراط بالشرائط المذكورة إنّما هو لرفع اللبس، و الصون عن الخطأ في أخذ النقيضين، و أما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض ففرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها أو لوازمها المساوية لها حتّى يكون عندهم في المناقضات قضايا محضّة مضبوطة، و يسهل<sup>٤</sup> استعمالها في العكوس و الأقيسة و المطالب العلمية.

هذا، و إنّ قوله: و في الموجهات بشرط عاشر، لم يرد به أنّ المطلقات الشخصية أو المحصورة<sup>٥</sup> تناقض بعضها بعضاً، و يكفي لتحقق التناقض بينها<sup>٦</sup> - إذا كانت شخصية - الشرائط الثمان، و - إذا كانت محصورة - الشرائط التسع، كما يوهمه ظاهر الكلام؛ إذ لا تناقض بين

كقولك: زيد أعمى، أي: في الخارج، و زيد ليس بأعمى، أي: في الذهن، و لا تغاير هاهنا في الموضوع و المحمول و لا في باقي الثمانية، بل التفاوت في نفس النسبة؛ فإنّ الحكم في إحداها بالاتحاد في الخارج و في الأخرى بسلب الاتحاد في الذهن، و كذا الحمل الذاتي إذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه، كقولك: الجزئي جزئي، أي: هو هو بالحمل الذاتي (ض: الأولي)، و الجزئي ليس بجزئي، أي بالحمل العرضي، فإنهما صادقان (الدواني).

١. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «اثنين».

٢. ث، ت، خ، ج: «علمت».

٣. ذ: «كلّ حيوان إنسان».

٤. أ، ر، ز: «يحصل».

٥. ث: «و المحصورات».

٦. خ: «بينهما».

المطلقات، بل أراد أن هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم تعتبر فيها جهة، لكن تحقق التناقض بينها يتوقف<sup>١</sup> على اعتبار الجهة و الاختلاف فيها. فكأنه قال: لتناقض القضايا شرائط ثمان<sup>٢</sup> تتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها، و شرط آخر لا يتحقق إلا باعتبار الجهة. فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعاً، و في المحصورات عشرأ. و نظير ذلك اعتبارهم في الأقيسة شرائط الإنتاج بحسب الكمية و الكيفية على حدتها، ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات.

(و إذا قيد العدم بالملكة) ثم جعل محمولاً (في القضايا سميّت) القضية (معدولة).

زعم بعضهم أن المعدولة<sup>٣</sup> لا بدّ و أن يكون محمولها عدم ملكة، سواء عبّر عنه بلفظٍ محضّ - كقولك: زيد أعمى، أو جاهل، أو ساكت، أو ساكن - أو بلفظٍ معدول؛ بأن تتركب كلمة السلب مع لفظ محضّ. فعلى هذا يعتبر<sup>٤</sup> في القضية المعدولة أن يكون موضوعها مستعداً للملكة؛ إما بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه قريباً كان أو بعيداً.

و الحقّ أن المعدولة ما كان محمولها مفهوماً عديمياً - أي: عدم شيء في نفسه - سواء عبّر عنه بلفظ وجودي أو عديمي، و سواء كان الموضوع مستعداً لذلك الشيء الذي أضيف العدم إليه

١. خ: «بينهما متوقف».

٢. ت: - «ثمان».

٣. قوله: زعم بعضهم أن المعدولة. أقول: يمكن أن يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة إضافته إلى ما هو سلب له، سواء اعتبر معه الاستعداد أو لا؛ فإنّ الملكة قد يطلق على ما يعمّ الإيجاب، كما يقال: إنّ الأعدام يعلم بملكاتها، و فائدة اعتبار التقييد أن لا يكون بمعنى سلب النسبة، فلا يكون كلامه مبتئاً على الزعم الذي ذكره. ثم لا يخفى (ر: + في) دخول ما يكون السلب فيه جزءاً للمحمول فيه على أي وجه اخذ؛ فإنّ ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته، سواء كان الثابت له معنى وجودياً أو عديمياً، و التفرقة في ذلك بين عديمي و عديمي تحكم محض زعمه بعض المتأخرين، و قد سبق منّا الكلام عليه (الدواني).

٤. ث، خ: «اعتبر».

بوجه من الوجوه المذكورة أو لا، كما حَقَّ ذلك في موضعه.

(و هي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا) أي: الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط؛ إذ يتمتع أن يصدق الكاتب و اللاكاتب مثلاً على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة، و يجوز كذبهما معاً؛ إذ الموجبتان إنما تصدقان عند وجود الموضوع، فجاز كذبهما (لإمكان عدم الموضوع) و إذا كذبنا (في صدق<sup>١</sup> مقابلاهما بالضرورة<sup>٢</sup>) و هما السالبتان. مثال الموجبتين: زيد كاتب، زيد لا كاتب، مثال السالبتين: زيد ليس بكاتب، زيد ليس بلا كاتب.

(و قد يتلزم الموضوع أحد الضدَّين بعينه) كالثلج المستلزم للياض، (أو لا بعينه) كالجسم المستلزم للحركة أو الكون، (أو<sup>٣</sup> لا يتلزم شيئا منهما عند الخلو) مطلقاً؛ بأن لا يتَّصف بالضدَّين و لا بأمرٍ آخر يتوسطهما، كالشفاف الخالي عن السواد و الياض و عن كلِّ ما يتوسطهما من الألوان، (أو) عند الخلو عن الضدَّين، لكن عند (الاتصاف بالوسط<sup>٤</sup>) سواء عبَّر عن ذلك الوسط باسم وجودي، كالمُتَّمة المتوسط بين الخلو و الحامض، و كالفاتر المتوسط بين الحارَّ و البارد، أو بسلب الطرفين، كما يقال: لا عادل و لا جائر<sup>٥</sup> لمن اتَّصف بحالة متوسطة بين العدل و الجور. و أمَّا قولهم: الفلك لا ثقيل و لا خفيف، فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسطة بين الثقل و الخفة.

١. س، ش: «فيصدق».

٢. س، ش: - «بالضرورة».

٣. ش: «أو قد».

٤. ث: «بالواسطة».

(و لا يعقل للواحد ضدان)؛ لأنّ الأضداد- وإن تكثرت<sup>١</sup> - لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منها، (و هو منفي عن الأجناس، و مشروط في الأنواع باتحاد الجنس). قالوا: لا تضاد بين الأجناس أصلاً، و لا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد، وإنما التضاد بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب، كالسواد و البياض المندرجين<sup>٢</sup> تحت اللون الذي هو جنسهما القريب، و لا مستدل لهم في ذلك سوى الاستقراء. و لما اعترض عليهم بأنّ الفضيلة و الرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتها، و كذلك الخير و الشرّ، فلا يصحّ القول بأن لا تضاد بين الأجناس، أجابوا أولاً: بأنّ الفضيلة و الرذيلة ليسا ضدّين، بل هما عدم و ملكة؛ فإنّ الرذيلة عدم الفضيلة، و كذا الخير و الشرّ؛ فإنّ الشرّ عدم الخيرية.

و ثانياً: بأنّ تلك الأمور ليست أجناساً لما تحتها؛ فإنّا قد نعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير أو الشرّ أو الفضيلة أو الرذيلة مع الذمول عن كونها خيرات أو شرور أو فضائل أو رذائل، فلم يثبت تضادّ بين الأجناس، بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كلّ متضادين منها تحت جنس واحد. (و جعل الجنس و الفصل واحد) جواب دخل مقدّر تقريره أن يقال: إنّ كلّ واحد من الضدّين يشتمل على جنس و فصل، و الجنس لا يقع به تضادّ؛ لأنّه واحد فيهما<sup>٣</sup>، فالضادّ إنّما يقع بالفصول، و الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد، فلا يجب دخول الضدّين تحت جنس<sup>٤</sup> واحد.

١. ث، خ: «كثرت».

٢. قوله: كالسواد و البياض المندرجين. أقول: فيه بحث؛ لأنّ مراتب السواد و البياض أنواع مختلفة عندهم، فهما ليسا نوعين آخرين، فالوجه أن لا يعتبر النوع الأخير، بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقاً كما هو مفتضى كلام المصنف، و حيثلّ فيحمل نفي التضاد عن الجنس على الجنس الذي لا يكون نوعاً (الدواني).

٣. خ، ذ، ر، ز: «فيها».

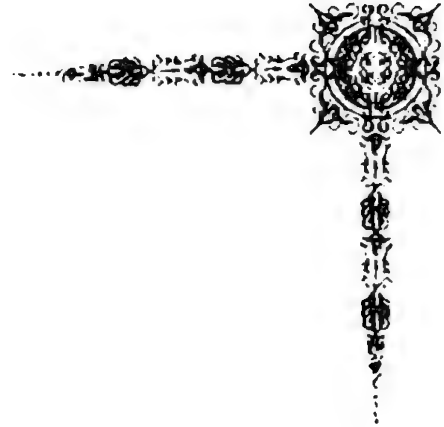
٤. أ، ذ، ر، ز: «جنس».

و تقرير الجواب: أن جعل الجنس و الفصل واحد في الخارج، فالموجود العيني هو بعينه جنس و فصل، و لا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الأعيان، بل كون كل منهما موجوداً مغايراً بالوجود للآخر إنما هو باعتبار العقل، فالتضاد بالحقيقة عارض للأنواع المحصلة في الخارج، لا للفصول الموجودة بالاعتبار؛ لأنّ التضادّ إنّما هو في الأمور الموجودة في الأعيان، لا في الأمور الاعتبارية. هذا ما قيل في توجيه هذا المقام.

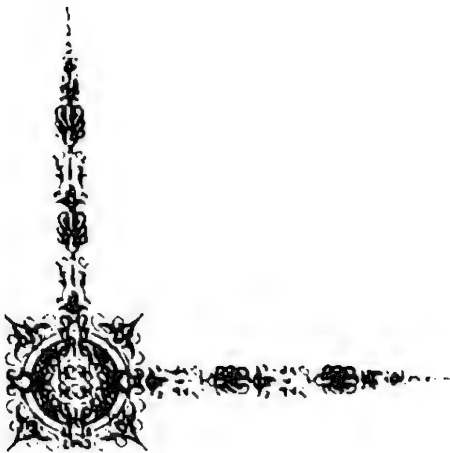
أقول: فيه نظر؛ لأنّ التضادّ<sup>١</sup> كثيراً ما يكون بين الأمور الاعتبارية، كمفهومي الجنسية و الفصلية؛ فإنّهما متضادان مع أنّهما من ثواني المعقولات، بل بين الأمور العلمية، أعني: ما يكون العدم جزءاً لمفهومها- كما مرّ من مثال عدم القيام بالنفس و عدم القيام بالغير- و لو سلّم أنّ التضادّ لا يكون إلا بين الأمور الموجودة في الأعيان فلا شكّ أنّ وجود النوع في الأعيان إنّما هو بمعنى أنّ في الأعيان أمراً يطابقه و يحاذيه- على ما تقرّر من معنى وجود الطبايع في الأعيان- و كلّ من الجنس و الفصل أيضاً بهذا المعنى موجود في الأعيان.

و اعلم أنّ هذه الأحكام إنّما هو للتضادّ الحقيقي، لا للمشهور. و لم يتعرّض هاهنا من أقسام التقابل للإضافة، و لم يبين أحوالها؛ لأنّ بحث الإضافة يجيء مفصلاً في مباحث<sup>٢</sup> الأعراض.

١. قوله: أقول: فيه نظر لأنّ التضاد. أقول: الظاهر أنّ المصنّف حاول التفتي عن الدخّل المذكور بأن جعل الجنس و الفصل واحداً، فتضاد (ر: و تضاد) الفصول بعينه تضاد الأنواع لا يغايره إلا باعتبار؛ لأنّ وجودها في الموضوع هو بعينه وجودها فيه لا يغايره إلا باعتبار، فلا تضاد إلا و هو مشروط بالشرط المذكور بالحقيقة (ز: حقيقة) (الدرواني).



## (الفصل الثالث: في العلة والمعلول)





### (الفصل الثالث: في العلة و المعلول)

(كل شيء يصدر عنه أمر، إما بالاستقلال أو بالاتضمام<sup>١</sup>، فإنه علة لذلك الأمر، و الأمر معلول له).

هذا التعريف إنما يصدق على العلة الفاعلية، إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها، و لا يصدق على غيرها من العلل؛ إذ لا صدور عن شيء منها؛ فإنها غير مؤثرة، فلا يصح تقيمه<sup>٢</sup> العلة بهذا المعنى إلى الأقسام الأربعة بقوله: (وهي: فاعلية و مادية و صورية و غائية).

فالصواب أن يقال: العلة ما يحتاج إليه أمر في وجوده. ثم المحتاج إليه: إما جزء للمحتاج أو أمر خارج عنه. و الأول: إما<sup>٣</sup> أن يكون به الشيء بالفعل - كالهينة للسرير - فهو الصورة. لا يقال<sup>٤</sup>: صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلًا بالفعل. لأننا نقول: الصورة السيفية المعينة<sup>٥</sup> إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً، و ليست

---

١. س: «الاتضمام».

٢. أ، ث: «تقييم».

٣. ت: «ما».

٤. انظر هذا القول و جوابه: شرح المواقيف ٤: ١٠١.

٥. قوله: لأننا نقول: الصورة السيفية المعينة. أقول: حاصل السؤال أن نوع الصورة السيفية (ز: صورة السيف) علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف عنه في الخشب المصنوع (ض: المتصور) بتلك الصورة، فلا يصدق عليها التعريف. و الجواب عنه بأن صورة الخشب ليست صورة السيف المشخصة بل فرد آخر من نوعها لا ينطبق على هذا السؤال و لا يدفعه، بل فيه اعتراف بوروده؛ لأنه إذا سلم كونها فرداً

الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة، بل فرد آخر من نوعها. هكذا قيل.  
و أقول: فيه نظر؛ لأنه لما تحقق هاهنا فرد من نوع صورة السيف وجب أن يتحقق فرد من نوع السيف، و لما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا أن صورة السيف لم تتحقق هاهنا.  
فالصواب في الجواب أن يقال: لانمنع أن صورة السيف تحصل في الخشب.  
و إما أن يكون الشيء به بالقوة، كالخشب للسريـر، فهو المادّة.  
و ليس المراد بالعلّة المادية و الصورية ما يخصّ الأجسام من المادّة و الصورة الجوهريتين، بل ما يعتمدهما و غيرهما من الجواهر و الأعراض<sup>١</sup> التي يوجد بها أمر بالفعل أو بالقوة.

من نوع صورة السيف و نوعها علّة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف، فقد تمّ فساد التعريف، و إنما كان الجواب ملائماً لو كان السؤال أن الصورة المشخصة السيفية حاصلة في الخشب مع تخلف ذلك الشخص من السيف. اللهم إلا أن يتكلف بأن المراد بالصورة السيفية المعيّنة الصنف المعين من ذلك الشكل، أعني ما يحلّ في مادة الحديد؛ فإنه إذا حصل شخص من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل، و ليس الحاصل في الخشب عين تلك الصورة المعيّنة بالصنف، أي: فرداً منه، بل فرداً آخر من نوعه مغايراً له في الصنف. فالعبارة المنقّحة في الجواب أن نوع الصورة المذكورة إنما هو علّة صورية لما هو أعمّ من نوع السيف و ما يشاكله كالسيف الخشبي، فما هو معلوله - أعني: ذلك الأمر الأعمّ - لا يتخلف عنه، و أما العلة الصورية لنوع السيف فهو أخصّ من نوع الصورة المذكورة، كما تبين (ض: سبّين) في توجيه عبارة الشرح. و اعلم أن هذا الجواب بعد تسليم أن صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص أو غيره ممّا يوجد في الخشب، أما لو قيل صورته ما هو مبدأ الآثار البتخصصة به و ذلك لا يوجد في الخشب، اندفع السؤال من غير كلفة (الدواني).

١. قوله: و ليس المراد بالعلّة المادية و الصورية إلى قوله، بل يعتمدها و غيرهما من الأعراض. أقول: الغرض من ذلك دفع سؤال يرد هاهنا و هو أن إيراد مباحث العلة المادية و الصورية هاهنا دخيل؛ لأنهما ليسا من الأمور العامة. فإن قيل قد صرح الشيخ في قامليغورياس الشفاء، بأن المادّة و الصورة لا يوجدان في الأعراض؛ حيث قال: لقال أن يقول: إن الحلقة كيف يكون كيفية واحدة و هو مجموع شكل و لون، و هب أنكم تجوزون (ض: أنهم يجوزون) أن يكون أنواع الجواهر مركبة من جواهر، فقد أصررت (ض: احتزرت) على أنه لا يجوز أن يكون لأنواع الأعراض تركيب (ض: تركيب)، و إن كان لحدودها

تركب من الجنس و الفصل، و الحلقة (ض: الخلفة) عندكم نوع واحد من باب العرض منقسم إلى شينين، كل واحد منهما يحصل وجوده، أحدهما: الشكل، و الآخر: اللون. فتقول: في جواب ذلك أنا لا نمنع أن يكون أعراض مركبة من أعراض، كيف و العشرة عرض؛ لأنه عدد، فهو كم، و هو مركب من الآحاد، و المربع عرض و إنما يلتزم من أن يكون هناك محدود و حدود أربعة، بل نعني أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها و ما يناسب طبيعة فصلها أجزاء متغايرة، و إن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس و الآخر طبيعة الفصل على ما يعرفه في البرهان، و الأعراض لا يوجد فيها ذلك، و إن وجدت فيها أجزاء، فلا يكون من الأجزاء منها مدلولاً عليه لطبيعة الفصل، انتهى. و معلوم أن ما يناسب طبيعة الجنس هو المادة و ما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما مر. قلنا: ما ذكره هاهنا هو أنه لا يوجد للأشياء الحقيقية من الأعراض مادة و صورة كما في الأجسام، و ذلك لا ينافي ثبوتها في الأعراض في الجملة؛ فإن المركب من الحركة و السرعة - و إن لم تكن له وحدة نوعية - فله جزءان؛ أحدهما - و هو الحركة - يحصل منه المركب بالقوة، و الآخر بالفعل، و لا نعني بالمادة و الصورة في هذا الموضع إلا هذان المعنيان. و اعلم أنه قد لا يفرق بين العلة المادية و المادة و بين العلة الصورية و الصورة كما يشعر به عبارة الشارح بعد ذلك؛ حيث قال بعد ذلك: و المادة و الصورة لا توجدان إلا للمركب؛ فإنه استعمل هاهنا المادة و الصورة مكان العلة المادية و الصورية، و قد يخص المادة و الصورة بالهيولى و الصورة، فيختصان بالأجسام. و قد نبه الشريف المحقق في بعض حواشيه على أن إطلاق المادة و الصورة في غير الأجسام على سبيل التشبيه، و لا منافاة بينه و بين ما ذكره هاهنا من أن المراد بالعلة المادية و الصورية ما يعم الأعراض. لا يقال: قد تمسك ههنا باختصاص المادة و الصورة بالأجسام على إثبات العلة المادية و الصورية للنظر الذي هو من الأعراض النفسانية على سبيل التشبيه، فلا بد أن يكون مراده اختصاص العلة المادية و الصورية ليحصل التقريب. لأننا نقول: يتبين شارح التسمية كون الترتيب في تعريف الفكر إشارة إلى العلة الصورية، بأن الهيئة (ض: الماهية) العارضة للمعلومات صورة الفكر، فالمحشي نبه على أن إطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحاً، و ما يستفاد منه من إطلاق المادة على معروضها ضمناً، على سبيل التشبيه، و لم يرد أن إطلاق العلة المادية و الصورية على سبيل التشبيه، بل كلامه في خصوصية اليان (ص: بيان القائل). فإن قيل: عبارته في حاشيه شرح المطالع صريح في أن العلة المادية و الصورية لا يوجدان في الأعراض؛ حيث قال - عند قول الشارح: إن العلة المذكورة في تعريف الفكر ليست عللاً بالحقيقة - : هذا صحيح في غير الفاعل و الغاية. قلنا: يجوز أن يكون تصحيحه؛ لأن المعلومات ليست جزءاً من الفكر و لا الهيئة؛ لأن الفكر عندهم هو

و هاتان علتان<sup>١</sup> للماهية داخلتان في قوامها، كما أنهما علتان للوجود أيضاً؛ لتوقفه عليهما، فتخصّان باسم علة الماهية؛ تميزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علة الوجود.

الثاني، أعني: ما يكون خارجاً؛ إما ما منه الشيء، كالنجار للسريـر، و هو الفاعل و المؤثر، و إما ما لأجله الشيء، كالجلوس على السريـر له<sup>٢</sup>، و هو العلة الغائية.

و هاتان علتان - أعني: الفاعل و الغاية - تخصّان باسم علة الوجود، لتوقفه عليهما دون الماهية. و المادة و الصورة لا توجدان إلا للمركب، و الغاية لا تكون إلا للفاعل بالاختيار؛ فإنّ الموجب لا يكون لفعله غاية، و إن جاز أن يكون لفعله حكمة و فائدة.

و قد تسمّى فائدة فعل الموجب غاية؛ تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل، و غرض مقصود للفاعل.

و الغاية إنّما تكون علة بحسب وجودها الذهني، و أمّا بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها؛ لترتّبها عليه و تأخرها عنه في الوجود، فلها - أعني: الغاية - علاقتا العلّية و المعلولية بالقياس إلى شيء واحد، لكن بحسب وجوديها: الذهني و الخارجي.

و يسمّى جميع ما يحتاج إليه الشيء - بمعنى أن لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون<sup>٣</sup> مركبة من عدّة أمور البتّة - علة تامة.

و إنّما فسرنا الجميع بما فسرنا؛ لما مرّ من أنّ العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها، كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط أمر في تأثيره و لا تصوّر مانع. لا يقال: لا بدّ من اعتبار إمكان المعلول مع العلة<sup>٤</sup>، فالتركيب لازم.

---

الترتيب، و هو ليس مركباً من المعلومات، و الهيئة؛ لأنّ العلة المادية و الصورية لا يوجدان في الأعراض، فتأمل (الدواني).

١. خ، ج، ذ، ر، ز: «العلتان».

٢. خ: - «له».

٣. خ، ج: «يكون».

٤. أ، ت: - «مع العلة».

لأننا نقول: علة الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، فالشيء ما لم يعتبر متصفاً بالإمكان لم تطلب له علة. فالإمكان ماخوذ في جانب المعلول؛ فإننا نأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب له علة، ولا شك أنه مع ذلك لا يعتبر إمكانه<sup>١</sup> مع الفاعل مرة أخرى، هكذا قيل.

و أقول: فيه نظر<sup>٢</sup>؛ لأن كلاً من الجزء الصوري و المادي - مع أنه جزء من المعلول - جزء من العلة النائمة أيضاً، فلو كان الإمكان جزءاً من العلة النائمة - مع كونه صفة للمعلول و معتبراً فيه - لم يلزم محذور.

و أيضاً: لما كان الإمكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط أمر في تأثيره، و أنت خير بأن المعلول إذا كان مركباً فجميع أجزائه التي هي عنه يكون جزءاً من علة النائمة، و الجزء لا يكون محتاجاً إلى الكل، بل الأمر بالعكس، فإطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح<sup>٣</sup>.

١. أ، ث، خ، ز: - «إمكانه».

٢. قوله: أقول: فيه نظر. أقول: معنى كلام المجيب أن المراد من العلة ما يحتاج إليه الممكن في وجوده، فالاحتياج و الإمكان و ما يساوئهما موضوعة أولاً و مفروغ عنها عند هذا النظر، فيتبادر الذهن من هذه العبارة إلى ما عدا هذه الأشياء، فكأنه قيل: ما يحتاج إليه بعد ثبوت تلك الأشياء، و هذا المعنى مما ينساق إليه الذهن من غير تكلف، و لم يرد أنه لما كان وصفاً للمعلول لم يعتبر في العلة، ليرد عليه ما أورده (الدواني).

٣. قوله: فإطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح. أقول: كل مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراد ذلك يصدق على الكثير منها، كالإنسان مثلاً كما يصدق على كل واحد من زيد و عمرو و بكر يصدق على جميعهم، و كالواحد يصدق على كل واحد و على الجميع أيضاً، إلا أنه يصدق على الواحد منهم بقيد الوحدة و على جميعهم بقيد الكثرة، أعني: أنه يصدق على الواحد أنه إنسان واحد و واحد و واحد، و على الجميع أنه أناس أو أحاد، أعني: أنه إنسان كثير و واحد كثير، و المطلق صادق عليهما على السواء. إذا تمهد هذا فنقول: إن معنى العلة أيضاً كما يصدق على كل واحد من أفرادها يصدق على جميعها، بمعنى (ذ: يعني) أن تلك الآحاد علل، أي: علة كثيرة، و إن لم يكن علة واحدة، فلا يلزم منه إلا توقف المعلول على كل واحد من تلك الآحاد بتوقف واحد، و على جميعها بتوقفات متعددة، و على هذا يكون مجموع المادة و الصورة اثنين من أفراد علة لا فرداً واحداً منها، و اللازم منه كون الشيء عين

### الفصل الثالث: في العلة والمعلول ❁ ٥٥٥

اللهم إلا أن يقال: ذلك اصطلاح آخر، وليس مبنياً على كونها علة بالمعنى المذكور، أعني: المحتاج إليه.

قبل<sup>١</sup>: إذا كانت العلة الناقصة جميع ما يحتاج إليه الشيء، ومن جملته عدم المانع، فيلزم أن يكون العلة الناقصة للشيء معدومة؛ ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء، وهو باطل<sup>٢</sup>؛ لأن امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري. وأيضاً: يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

و الجواب: أن المؤثر في الموجود<sup>٣</sup> هو الفاعل فقط، وعدم المانع ممّا يتوقف تأثيره عليه، وليس مؤثراً فيه، وبديهية العقل وإن لم تجوز أن يكون العدم مؤثراً في الوجود، لكن تجوز أن يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود، فلا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران أمور عدمية معه، فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، ولا ينسد باب إثبات الصانع؛ لأن وجود الممكن يحتاج إلى مؤثر موجود، وإن كان مقروناً بشرائط عدمية.

وقد يجاب: بأن عدم المانع كاشف عن أمر وجودي هو المحتاج إليه، كعدم الباب المانع للدخول؛ فإنه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه، وكعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها، إلا أن الشرط الوجودي ربما لا يعلم إلا بلازم عدمي، فعبّر<sup>٤</sup> عنه بذلك، فيسبق إلى الأوهام أن ذلك الأمر العدمي هو المحتاج إليه.

---

الكثير من آحاد علله ولا محذور فيه، بل هو واقع في جميع المركبات، إنما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علته، أو الكثير الذي لا يكون جميع أجزائه. وأما ما يقال من أنه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الأقسام فغير مسلم على إطلاقه، خصوصاً في مثل تقسيم الماهية إلى الواحد والكثير؛ فإن مجموع القسمين هاهنا داخل في القسم الأخير (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ٢: ٧٩-٨٠.

٢. ت، خ، ج: «و هو ظاهر البطلان».

٣. ت، خ، ج: «الوجود».

٤. ت، ت: «فعبّر».

ولا يخفى أن ذلك تكلف، بل هو خلاف الواقع؛ لأن مدخلة الشيء<sup>١</sup> في وجود آخر إما أن يكون بحسب وجوده فقط، كالفاعل والشرط والمادة والصورة، فيجب أن يكون موجوداً، وإما بحسب عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدوماً، وإما بحسب وجوده وعدمه معاً كالمعد؛ إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده، فيجب أن يوجد أولاً ثم يعدم.

واعترض على حصر العلل في الأربع بالشرط، مثل الموضوع كالثوب للصباغ، والآلة كالقدوم للتجار، والمعاون كالمعين للمشار، والوقت كالصيف للذي يصبغ الأديم، والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل، وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للإحراق، وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد؛ لأن كلاً منها علة، لكونه محتاجاً إليه وخارج عن المعلول، مع أنه ليس ما منه الشيء ولا ما لأجله الشيء.

وأجيب: بأنها بالحقبة من تنمة العلل المادية<sup>٢</sup>؛ لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل معها، وقد

١. قوله: بل هو خلاف الواقع؛ لأن مدخلة الشيء. أقول: هذه شبه مصادرة؛ لأن من يمنع كون ارتفاع المانع جزءاً من العلة التامة بالذات لا يقول بهذا التقسيم، ومنع دعوى البداهة في ثبوت القسمين الآخرين، فلا بد له من بيان. ثم أقول: يمكن أن يقال: الوصول إلى القصد مثلاً إنما يوجد عند انقضاء الحركة، فلا بد أن يتم علته التامة في آن انقضائهما، فإن كان الجزء الذي يتم به العلة التامة نفس الانقضاء فقد حصل المطلوب، وإن كان أمراً حاداً وجودياً فننقل الكلام إليه هل الجزئي الذي به يتم علته التامة نفس انقضاء الحركة أو أمر آخر وجودي، فيلزم إما الانتهاء إلى الانقضاء أو ترتب حوادث موجودة معاً؛ لأن المفروض أن ما هو جزء العلة التامة موجود، فلو تعاقب لم تكن العلة التامة بجميع أجزائها موجودة حال وجود المعلول، فتأمل. ثم أقول: لا يخفى أن القسم الأخير لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله: كالمعد، وإن انحصر القسم الثاني في المانع لجواز أن يتوقف المعلول على عدمه السابق كالمعد ووجوده الطارئ كانهضام الطعام (ض: ز: الغذاء) المتوقف على عدم شرب الماء أولاً وشربه آخر (ض: آخر)، وإلى غير ذلك من الأمثلة (الدواني).

٢. قوله: أجيب بأنها بالحقبة من تنمة العلة المادية. أقول: هذا لا يلائم في الموضوع كما لا يخفى، بل هو في معاون والداعي والآلة أيضاً، والسيد قدس سره إنما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع، وقال في

تجعل من تنمة العلة الفاعلية؛ لأنَّ المراد بالفاعل هو المستقلُّ بالفاعلية والتأثير، ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع. ومنهم من جعل الأدوات من تنمة الفاعل، وما عداها من تنمة المادة.

وَرَدَ: بَأَنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ المراد بالفاعل هو المستقلُّ بالفاعلية، وبالمادة هو القابل بالفعل، لكن كلَّ مِنَّا ذكرنا يحتاج إليه المعلول، ولا يصدق عليه أَنَّهُ جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لأجله، ولا نغني<sup>١</sup> بعدم الحصر في الأقسام إلا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الأقسام.

ويمكن دفعه: بأنَّ المراد أَنَّ المعلول يحتاج أولاً إلى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال، واحتياجه إلى ما ذكر إنما هو ثانياً وبواسطة احتياجهما إليها، فيكون تلك المذكورات من العلة بالواسطة، والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة.

أقول: لكن يبقى شيء<sup>٢</sup>، وهو أَنَّهُ كان يجب أن تجعل العلة الغاية من تنمة الفاعل؛ لأنهم قالوا:

الموضوع: إنه مع كونه خارجاً يشبه المادة مشابهة تامة، فلذلك جعل من عداها ولم يفرد له قسم، والأولى ترك التفصيل والاختصار على أَنها إما من تنمة الفاعل أو القابل (الدواني).

١. خ: هو لا يعني.

٢. خ: + «آخره». قوله: لكن يبقى شيء. أقول: لقائل أن يقول: إنما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول إلى الغاية بمجرد تنميص العلة الفاعلية، وليس كذلك؛ فَإِنَّ للغاية حيثيتين: إحداها كونها متتمة لفاعلية الفاعل، وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول، والثانية كونها ما لأجله المعلول، وهي بهذا الاعتبار علة قريبة، وعدها قسماً رابعاً باعتبار الحيثية الأخيرة، وفيه نظر؛ لأننا لا نعقل من كون المعلول لأجل الغاية إلا أَنَّ الفاعل إنما أقدم على الفعل لأجله، سواء كان ذلك الشيء من الأمور الكائنة المترتبة على الفعل أو أمراً آخر أعلى من الكون والترتب، على ما صرح به الشيخ وغيره من أَنَّ ذات الواجب تعالى علة غائية لمعلوله، قال: فإذا الذي بالذات للعلّة الغائية (ر، ذ: للغاية) بما هي علة غائية أن يكون علة لسانر العلة، ويعرض لها من جهة أَنَّ معناها قد يكون واقعاً في الكون أن يكون معلولاً، بل نقول: قد صرح الشيخ في طبعات الشفاء على أَنَّ الفاعل والغاية لبا من العلة القريبة بالنسبة إلى المركب، حيث قال:



إنَّ الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل؛ فإنَّهم قَسَموا الخارج عن الشيء إلى ما يكون مؤثراً في وجوده - وهو الفاعل - وإلى ما يكون مؤثراً في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية، ومنهم من خَمَس القسمات وجعل هذه المذكورات شروطاً.

ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة<sup>١</sup>: ما يتوقَّف عليه وجود الشيء: إما جزء له أو خارج عنه، والثاني: إما ما منه الوجود أو ما لأجله أو لا هذا ولا ذاك، وحينئذٍ إما أن يكون وجوده موقوفاً عليه<sup>٢</sup> وهو الشرط، أو عدمه وهو المانع، أو كلاهما وهو المعدَّ<sup>٣</sup>.

ومنهم من قال: الجزء إما أن يكون جزءاً عقلياً، وهو الجنس والفصل، أو جزءاً خارجياً، وهو المادة<sup>٤</sup> والصورة. ولا حاجة إلى ذلك؛ لأنَّ الكلام<sup>٥</sup> في ما يتوقَّف عليه الوجود الخارجي.

ثمَّ الفاعل والغاية كأنهما مبدآن غير قريين من المركب المعلوم؛ فإنَّ الفاعل إما أن يكون مهياً للمادة، فيكون سبباً لإيجاد المادة القريبة من المعلوم لا سبباً<sup>٦</sup> للمعلوم (ض: من المعلوم)، أو يكون معطياً للصورة، فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة، والغاية سبب للفاعل في أنه فاعل، وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل، فالمبادئ القريبة من الشيء هي الهيولى والصورة، انتهى. ومن عادة الشيخ أن يصدر مختاراته بلفظ كأن أو يشبه وما أشبههما (ز: يشبههما) كما يشهد به السج، وقد صرح بذلك بعض أعظم (ز: أعلام) المحققين. ولا يخفى أنَّ ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب، وإما ما ذكره في الغاية فعام. ثمَّ لا يخفى أنَّ هذا الجواب ساقط عن أصله؛ لأنَّ المصنَّف سيقسم (ض: ينقسم) العلل إلى القريبة والبعيدة (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٤: ١١١.

٢. قوله: إما أن يكون وجوده موقوفاً عليه. أقول: هذا يشمل مبادئ المعدَّات التي لا يجب اجتماعها (ض: وجودها) مع المعلوم ولا انتفائها معه؛ إذ (ض: + لا) يصدق عليها أنَّ المعلوم يتوقَّف على وجودها فقط. فإن قلت: انتفاء الشرط يوجب انتفاء الشروط وانتفائها لا يوجب انتفائه (ض: انتفائها)، فلا يكون شرطاً. قلت: هي باعتبار وجودها في وقت المعدَّات شرائط للمعلوم، وانتفاء وجودها في ذلك الوقت يوجب انتفائه ضرورة، فتأمل (الدواني).

٣. قوله: أو كلاهما وهو المعدَّ. أقول: الحصر ممنوع كما مرَّ (الدواني).

٤. ث: «المادية».

و حيث يذكر لفظ العلة مطلقاً يراد به الفاعلية، و يذكر البواقي بأوصافها أو بأسماء آخر، كما يقال لعلّة الماهية: جزء و ركن، و يقال للماذية: ماذة و طينة، و يقال للغائية: غاية و غرض.

## [العلّة الفاعلية]

(فالفاعل مبدء التأثير، و عند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول) يعني: عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقّف عليه تأثيره- و يسمّى علّة مستقلّة و تامة أيضاً- يجب وجود المعلول، و إلا فلنفرض وجوده معه<sup>٢</sup> في زمان و عدمه معه في زمان آخر، فوجوده في ذلك الزمان إن كان لأمر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعاً ما فرضناه مستجمعاً، و إن لم يكن لأمر لزم ترجّح أحد المتساوين على الآخر بلا مرجّح؛ لأنّ الترجّح<sup>٣</sup> الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين.

و بهذا يندفع ما يقال: من أنّه لم لا يكون هذا ترجيحاً<sup>٤</sup> بلا مرجّح من المختار، و أنّه جازز عند بعضهم، إنّما المستحيل اتفاقاً هو الترجّح بلا مرجّح. لأنّا نفرض أنّ إرادته أو تعلّقها- لكونه من شرائط التأثير- موجود في الزمانين معاً، فلا يتصوّر منه ترجّح مخصوص بأحد الزمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجّحاً بلا مرجّح، و أنّه باطل بديهة و اتفاقاً، كما ذكره.

(و لا تجب<sup>٥</sup> مقارنة العدم) أي: لا يجب أن يكون وجود العلة<sup>١</sup> المستقلّة مقارناً لعدم المعلول؛

١. قوله: و لا حاجة إلى ذلك لأنّ الكلام. أقول: هذا التخصيص تحكّم، بل الظاهر العموم، ثمّ لا حاجة إلى ذلك في هذا الفرض، أعني نفى انقسام الجزء إلى الجنس و الفصل، لما مرّ غير مرّة أنّهما ليسا بجزئين حقيقة (الدواني).

٢. قوله: و إلا فلنفرض وجوده معه. أقول: فيه بحث قد سبق ذكره، فنذكر (الدواني).

٣. ج: الترجّح.

٤. ث: الرجحان.

٥. خ، ش: لا يجب.

لما عرفت من جواز استناد القديم إلى المؤخر.

أقول: وأنت خير<sup>١</sup> أن المتبادر من هذه العبارة أن وجود العلة المستقلة يجوز أن يقارن عدم المعلول، لكن ذلك باطل؛ لما تين من أنه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة<sup>٢</sup>. لا يقال: وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة<sup>٣</sup> أعم من أن يكون وجود العلة مقارناً لوجود المعلول أو يكون<sup>٤</sup> مستقبلاً له.

لأننا نقول: إذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فإما أن يوجد المعلول مقارناً لوجود فاعله أو بعده بزمان، فإن كان الأول ثبت ما ادعينا، وإن كان الثاني فلا شك أن هذا الزمان منقسم، ويمكن وجود المعلول في بعض أجزائه؛ إذ لا سبل إلى امتناعه بعد تمام العلة<sup>٥</sup>. ووجوده بعد هذا الزمان مع إمكانه قبله ترجح بلا مرجح، بل نقول: وجوده مقارناً لوجود فاعله ممكن<sup>٦</sup>.

١. قوله: أي: لا يجب أن يكون وجود العلة. أقول: جعل الشارح قوله: «و لا يجب مقارنة العدم، عطفاً على قوله: «يجب وجود المعلول» لينسحب عليه القيد، و هو قوله: «و عند وجوده بجميع جهات التأثير»، فيصير المعنى: عند وجوده بجميع جهات التأثير لا يجب مقارنة العدم، و محضه ما ذكره من أن العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول. و يمكن أن يجعل عطفاً على مجموع المقيد و القيد، فلا ينسحب القيد، أو على قوله: و الفاعل مبدأ التأثير، و على الوجهين يكون حكم الفاعل، لا حكم الفاعل (ز: - لا حكم الفاعل) المستقل، فلا يرد عليه ما أورده عليه بقوله: «و أنت خير» (الدواني).

٢. ث، ت، ج: - «و أنت خير».

٣. أ، ث، ر: - «المستقلة».

٤. أ، ت، ث، ج، ر، ز: - «المستقلة».

٥. خ: - «يكون».

٦. قوله: إذ لا سبل إلى امتناعه بعد تمام العلة. أقول: إذ لو امتنع بعد تمامها إلى أن ينقضي زمان فيوجد، لم يكن ما فرضناه علة تامة (ذ: + علة تامة) لتوقف المعلول على أمر آخر كانقضاء الزمان أو ما يقارنه (ر: يقاربه) (الدواني).

فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح.

لا يقال: وجوده مقارناً لوجود فاعله<sup>١</sup> أيضاً ترجح بلا مرجح؛ لإمكان وجوده بعده.

لأننا نختار أن وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان محال، بل يجب مقارنتهما، وعكس هذا- يعني: أن يكون وجوده مقارناً<sup>٢</sup> محالاً، ويجب تأخره عنه- غير معقول<sup>٣</sup>.

فإن قيل: لو صح هذا لما جاز استناد الحادث إلى القديم لتأخره عنه بزمان<sup>٤</sup>.

قلنا: من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث، كعقل الإرادة<sup>٥</sup> عندنا، والحركات والأوضاع عند الفلاسفة، فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل- ولا نزاع فيه- لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير.

فإن قيل: الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا يكون إلا بعد وجودها، ووجود المعلول إما مقارن للإيجاد أو متأخر عنه، فيكون متأخراً عن وجود العلة.

قلنا: كون الإيجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير- بعدية زمانية<sup>٦</sup>-

ممنوع.

تقدم العلة بالزمان لا يسلم إمكان وجود المعلول وقت وجود العلة، بل يقول بامتناع وجود المعلول في مرتبة العلة. لأننا نقول: إذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد يوجد (ر، ذ: وجد) بعدها بزمان، كان وجوده متوقفاً على أمر آخر، فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر (الدواني).

١. أ، ث، ت، خ: «الفاعل». ج: «بوجود الفاعل».

٢. ج: + «لوجودها».

٣. قوله: غير معقول. أقول: لاستلزامه أن لا يكون المفروض تمام العلة (الدواني).

٤. خ: «بالزمان».

٥. انظر: شرح المقاصد ٢: ٨٤.

٦. خ: «الإرادات».

٧. خ: «بالزمان».

(و لا يجوز بقاء المعلول بعده) أي: بعد الفاعل، يعني: إذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول، وهذا الحكم مشترك بين الفاعل و سائر العلل الناقصة، غير المعدّ - من المادّة و الصورة و الشرط و عدم المانع - و إلى هذا أشار بقوله: (و إن جاز في المعدّ).

أما المادّة و الصورة: فلا شبهة في أنّ المعلول لا يبقى بعدهما؛ لانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه بديهياً. و أما الفاعل و الشرط و عدم المانع: فلا يبقى أيضاً المعلول بعدها؛ لأنّ الإمكان متحقّق في جميع الأزمنة، فوجب أن يتحقّق معلوله الذي هو الحاجة إلى المؤثر في جميع الأزمنة أيضاً، فيكون المعلول في جميع الأوقات محتاجاً إلى ذات المؤثر و ما يتوقّف عليه تأثيره من وجود الشرط و عدم المانع، فإذا زال شيء منها في وقتٍ فقد زال ما يحتاج إليه وجود المعلول في ذلك الوقت، فيزول وجوده أيضاً فيه؛ لامتناع تحقّق المحتاج بدون المحتاج إليه، و إلا لم يكن محتاجاً إليه.

و أما المعدّ: فلمّا كان احتياج المعلول إليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده، فبعدمه الطارئ يتحقّق تمام العلة، فلا يكون زوال المعدّ مقتضياً لزوال المعلول، بل مفضياً إلى وجوده<sup>١</sup>. فإن قلت: على ما ذكرت يجب انعدام المعدّ حال وجود المعلول، و عبارة المصنّف تدلّ على عدم الوجوب.

قلت: لعلّه أراد بالجواز الإمكان العام<sup>٢</sup>، و لا منافاة بينه و بين الوجوب، و إنّما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز.

١. ج: «مفضياً لوجوده».

٢. قوله: قلت: لعلّه أراد بالجواز الإمكان العام. أقول: لك أن تقول: مفهوم عبارة المصنّف عدم وجوب بقاء المعلول، أي: استمرار وجوده بعد المعدّ، و لا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعدّ حال وجود المعلول؛ لجواز أن لا يوجد المعلول إلا حال انعدام المعدّ، لكن يكون بقاؤه بعده ممكناً غير واجب، بل قد يكون بقاؤه مستعاً كالمعلولات الآتية، و عند هذا ظهر أنّه لو قال: و إن وجب بقاء المعلول بعده، لم يكن صحيحاً (الدواني).

أقول: هكذا قيل، وفيه نظر؛ لأن هذا الكلام إنما يصح أن لو قال بجواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول، وليس كذلك، بل إنما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول<sup>١</sup> بعد المعدّ، حتّى لو قال بدل قوله<sup>٢</sup> وإن جاز في المعدّ: وإن وجب في المعدّ، يعني: وإن وجب بقاء المعلول بعد المعدّ، لاستفيد ذلك المعنى بعينه.

نعم لو قيل: يجب وجود المعلول<sup>٣</sup> بعد المعدّ؛ لأنّ العلة إنّما تتم بانعدامه، فكان حق العبارة أن

١. قوله: بل إنّما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول. أقول: فيه بحث؛ لأنّ قولنا: يجوز بقاء المعلول بعد المعدّ، إن أريد به أنه يجوز تأخر بقاء المعلول عن المعدّ كما يجوز عدم تأخره عنه، فيستفاد منه جواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول؛ لأنّه إذا جاز عدم التأخر فذلك إنّما بالتقدّم أو بالمقارنة، والأول معلوم البطلان، فتعيّن الثاني. ولا يخفى أنّه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا: يجب بقاء المعلول بعد بقاء المعدّ؛ إذ معناه على قياس ما مرّ: يجب تأخر بقاء المعلول عن المعدّ، وذلك لا يستلزم جواز اللاحق المستلزم لجواز المقارنة. وإن أريد به أنه بعد انعدام المعدّ يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه، فلا يستفاد هذا المعنى منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعدّ على هذا القول (ض: السؤال)؛ لأنّ جواز بقاء المعلول ولا بقاء المعلول (ض: ز: ولا بقائه) بعد المعدّ أو وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول؛ لاحتمال أن يبقى المعلول بعد المعدّ جوازاً أو وجوباً، مع وجوب انعدام المعدّ حال وجوده، فظهر (ض: و ظاهر) أنّ صاحب القيل إنّما استفاد (ض: ز: استفاد) جواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعدّ بحمله على المعنى الأول، ولا يستفاد ذلك من وجوبه كما اتضح ممّا ذكره، مع أنّه ذهول عن مقصوده لا يصحّ في نفسه. ويمكن أن يتكلّف له وجه صحة في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني؛ بأنّ غرضه أن استفادته من الوجوب كاستفادته من الجواز، فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك (الدواني).

٢. خ: «بدل».

٣. قوله: نعم لو قيل يجب وجود المعلول. أقول: فيه بحث. أمّا أولاً: فلأنّ وجوب وجود المعلول بعد المعدّ لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مرّ، والمصنّف لم يقل: وإن جاز في المعدّ وجود المعلول بعده، حتى يرد عليه أنّ حق العبارة: وإن وجب، بل قال: وإن جاز بقاء المعلول بعد المعدّ، وذلك لا يتنافى وجوب وجوده بعده. وأمّا ثانياً: فبعد النزول عن هذا وجوب المعلول إنّما هو بعد المعدّ القريب لا بعد المعدّ مطلقاً، والمصنّف لم يقيد المعدّ بالقريب. فلو قال: وإن وجب، لم يصحّ. لا يقال في دفع

يقول<sup>١</sup>: وإن وجب في المعدّ، دون: وإن جاز، كان الجواب ما ذكره.  
وزعم بعضهم<sup>٢</sup> أنّ المعدّ البعيد يجب انعدامه ليحصل المعدّ القريب، فلا يجوز أن يجمع وجود المعلول، بخلاف المعدّ القريب؛ فإنّه يجوز أن يجمعه.  
والصواب أنّ المعدّ - سواء كان قريباً أو بعيداً - لا يجوز أن يجمع المعلول، لأنّ المعدّ ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات، و شيء من مراتبها لا يجوز أن يجمع وجوده بالفعل؛ لأنّ الاستعداد هو القوة النافية<sup>٣</sup> للفعل، فكذا ملزومه أيضاً لا يجوز أن يجمعه.  
واعترض: بأنّ هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع أوقاته إلى علّة ما، لا إلى العلّة الموجدة له أولاً حتّى ينعدم بانعدامها، ومن الجائز أن يكون لمعلول واحد علّتان مستقلّتان على البدل، فإذا أوجدته إحداها ثمّ انعدمت فوجدت الأخرى في زمان انعدام الأولى فوجد المعلول

الأخير: أنّ معنى قوله: وإن جاز في المعدّ، وإن جاز بقاء المعلول بعد المعدّ، فإذا كان (ض، ز: أخذ) المعدّ مطلقاً يكون انتفائه بانتفاء جميع أفراده، فيصير مآل المعنى (ض: + الأول) أنّه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدّات، والحال أنّه يجب وجوده حينئذ. لأنّا نقول: كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا غائلة فيه، وهو أنّه يجوز في المعدّ في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه، فلا يتوجه الإيراد، ولا يقال: إنّ المتبادر هو الأول؛ لأنّه منوع. هذا، وقد عرفت مقصود القائل وتفصيل المقام (الدواني).

١. أ، ث، ر، ز: ويقال.

٢. قوله: وزعم بعضهم. أقول: المعدّ البعيد بالنسبة إلى القريب كالقريب بالنسبة إلى المعلول؛ ضرورة كون المعدّ البعيد معدّاً للمعدّ القريب، فالقول بوجود انعدام البعيد ليحصل القريب، و جواز اجتماع القريب مع المعلول، تحكّم بحت (الدواني).

٣. قوله: لأنّ الاستعداد هو القوة النافية. أقول: أنت خير بأنّه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد بهذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول، ولا في عدم اجتماع ما يستلزمه، وكذا إذا فسر بقرب المادّة من قبول المعلول؛ إذ القرب ينعدم بالوصول ضرورة، وإن فسرنا باستحقاق المادّة تلك الصورة فلا يتصور النزاع في اجتماعه، فتدبر (الدواني).

فيه، فلا يلزم<sup>١</sup> انعدامه بانعدام علته المستقلة. والبرهان إنما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معاً، لا على البطل. وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول، لجواز أن يقوم مقامه شرط آخر.

و أجيب: بأنه لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البطل ممتنعاً الاجتماع، بأن يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي.

وأما أن يوجد إحدى تينك علتين فيوجد المعلول، ثم تعدم هذه العلة وتوجد الأخرى فهو مستحيل؛ لأن المعلول الشخصي إن انعدم بانعدام الأولى ثم وجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم، وإن لم ينعدم كان أصل الوجود حاصلًا له بإيجاد الأولى، ولما كانت الأخرى علة مستقلة وجب أن تكون<sup>٢</sup> مفيدة للمعلول أصل الوجود أيضاً، فيلزم تحصيل الحاصل.

ولا يمكن أن يقال<sup>٣</sup> إنها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الأولى؛ إذ يلزم أن لا يكون علة مستقلة، والمقدّر خلافه. فظهر أن المستقلتين المذكورتين يجب أن تكونا بحيث إذا وجدت إحدهما استحال وجود الأخرى بعدها، وإن أمكن أن توجد بدل الأولى ابتداءً.

فإن قلت: ما ذكرته إنما يتم في تعدد العلة الفاعلية؛ إذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تأثير، دون تعدد الشرط<sup>٤</sup> مع وحدة الفاعل؛ إذ جاز أن يتوقف تأثيره على أحدهما لا بعينه.

قلت: إذا توقف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً، فلا تعدد في الشرط. وإن توقف تأثيره على أحدهما بخصوصه زال بزواله، ويكون التأثير<sup>٥</sup> المشروط بخصوصية الآخر تأثيراً آخر، ويتم ما ذكرناه بلا شبهة.

وكذا الحال في عدم المانع من التأثير؛ فإنه إذا كان المانع مركباً من أمرين مثلاً انتفى بانتفاء

١. ث: + «حينئذ».

٢. أ، ر، ز: + «علة».

٣. انظر: شرح المواقيت ٤: ١١٥.

٤. ث، خ: «الشرائط».

٥. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «تأثير».



أحدهما لا بعينه، فلا تعدد في عدم المانع، وإذا كان التأثير متوقفاً على خصوصية أحد العدمين زال بزوال ذلك العدم، ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تأثيراً آخر. انتهى كلامه.

أقول: فيه نظر، أما أولاً: فلأننا نختار أن المعلول لم يعدم بانعدام العلة الأولى، بل آن انعدام العلة الأولى وجد علة ثانية، واستمر وجود المعلول بهذا السبب.

قوله: وإن لم يعدم كان أصل الوجود حاصلًا له، قلنا: إن أراد بأصل الوجود، الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق، نختار أن العلة الثانية لا تفيده، واستقلالها لا يقتضي ذلك، وإن أراد بأصل الوجود نفس الوجود - أعم من أن يكون في الزمان السابق أو غيره - نختار أنها تفيده وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية.

قوله: يلزم تحصيل الحاصل، قلنا: ممنوع؛ فإن وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية - الذي هو أثر العلة الثانية - غير الوجود في الزمان السابق الذي هو أثر العلة الأولى.

لا يقال: فعلى هذا تكون فائدة العلة<sup>١</sup> الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني، بل استمرار وجوده، ولا معنى للبقاء<sup>٢</sup> إلا هذا، فالعلة الثانية تفيده بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الأولى، فلم تكن مستقلة.

لأننا نقول: العلة الثانية تفيده نفس الوجود، من غير اشتراط أن يكون في الزمان الثاني أو الأول، لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الأولى - بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان آخر - لزم استمرار وجود المعلول و صار باقياً، وذلك لا ينافي استقلال العلة. و أما ثانياً؛ فلأننا نقول: يجوز أن يكون لمعلول واحد علتان تفيده إحداهما أصل الوجود، وفي آن انعدامها توجد علة أخرى تفيده بقاء الوجود الحاصل بالعلة الأولى.

١. ث: - العلة.

٢. ث: «التغايير».

### الفصل الثالث: في العلة والمعلول ❁ ٥٦٧

قوله: يلزم<sup>١</sup> أن لا يكون العلة الأخرى مستقلة، قلنا: لا يهتَمنا كونها مستقلة؛ إذ المطلوب أن يثبت جواز بقاء المعلول<sup>٢</sup> بعد انعدام علته<sup>٣</sup> بأي وجه كان.

و أما ثالثاً: فلأنّ هذا الدليل مبني على امتناع إعادة المعدوم، و ذلك لم يثبت كما عرفت، لكنّه لو قال - بدل قوله: إن انعدم المعلول<sup>٤</sup> بانعدام الأولى ثمّ وجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم -: إن انعدم بانعدام الأولى ثبت<sup>٥</sup> ما ادّعيناه، سقط عنه هذا الاعتراض.

و أما رابعاً: فلأنّ قوله: «إذا توقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً، فلا تعدّد في الشرط، و إن توقّف تأثيره على أحدهما بخصوصه زال بزواله، و يكون التأثير<sup>٦</sup> المشروط بخصوصية الآخر تأثيراً آخر» لو تمّ لدلّ على استحالة أن يكون لواحد شخصي علّتان مستقلّتان مطلقاً، و قد سبق أنّه لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علّتان مستقلّتان على سبيل البدل متمتعاً بالاجتماع؛ بأن يكون كلّ واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداءً وجد ذلك

١. خ: «يلزم».

٢. قوله: إذ المطلوب أن يثبت جواز بقاء المعلول. أقول: الظاهر أنّ غرض المصنّف في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته الموجودة و المبقية معاً، كما هو مذهب القائلين بأنّ احتياج الممكن إلى العلة إنّما هو لحدوثه، فإذا وجد (ر، ذ: حدث) بإيجاد العلة لم يبق الاحتياج إلى العلة أصلاً، ألا ترى (ز: يرى) أنّ الدليل المذكور هاهنا إنّما يدلّ على ذلك، و لا شكّ أنّ بقاء المعلول بعد زوال العلة المعيّنة بعلّة أخرى مستقلة أو مبقية لا ينافي هذا الغرض، و إنّما كلام السيّد قدّس سرّه هاهنا في تحقيق نوارد العلل المستقلة؛ إذ قد أفضى الكلام إلى ذلك، و قد انتهى نظره إلى جواز تعاقب العلل إذا كانت الثانية مبقية و امتناعه في المستقلة، و نفي الاستقلال بهتة و إن لم يهَمّ الشارح (الدواني).

٣. خ: «العلّة».

٤. قوله: لكنّه لو قال بدل قوله: إن انعدم المعلول. أقول: لك أن تقول: إنّ المصنّف نفى جواز بقاء المعلول بعد العلة، فإذا انعدم بانعدام الأولى ثمّ وجد بإيجاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة، فلم يثبت المدعى (الدواني).

٥. ج: «يثبت».

٦. ا، ث، ذ، ر، ز: «تأثير».

المعلول الشخصي.

فإننا نقول: وجود المعلول إما أن يتوقف على إحداهما لا بعينها، فلا يكون خصوص شيء،  
منهما علة، فلا تعدد في العلة، وإما أن يتوقف على إحداهما بخصوصها، فيمتنع أن يوجد<sup>١</sup> المعلول  
إلا بوجودها، فلا يكون الأخرى علة، هذا خلف.  
والحل: منع المقدمة القائلة<sup>٢</sup>: إذا لم يكن خصوص شيء، منها شرطاً فلا تعدد في الشرط، و ما

١. قوله: وإما أن يتوقف على أحدهما بخصوصها فيمتنع أن يوجد. أقول: المستدل إنما أبطل هذا الشق بما  
ذكره من استلزامه إعادة المعدوم، أو كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة، و ظاهر أن هذا المحذور لا  
يلزم في هذه الصورة، فلا يتم النقص، بل لا يتم دليبه في نفسه أيضاً؛ إذ له أن يمنع أن توقفه على  
إحداهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها؛ إذ (ر، ذ) وذلك لأنه لو اعتبر في التوقف أن لا  
يمكن وجود الموقوف إلا بسلب الموقوف عليه لم يكن قولهم: لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلّة  
أخرى، من المسائل، بل هدرأ؛ إذ محضه حينئذ أن ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود  
المعلول بدونه، بل لا معنى للتوقف إلا الأمر المفتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء التعيقية، أعني:  
التبعية، و امتناع تبعية شيء، واحد لشيئين معيّنين (ر، ذ): أعني: الاستباع و امتناع استبـاع سببين متعينين  
لشيء واحد) على سبيل التعاقب أو التبادل غير يتن، بل يحتاج إلى بيان (ر، ذ: الدليل)، و قد انتهى نظر  
المستدل إلى بطلان الأول بما ذكره من الدليل، و أما الثاني فلم يتم (ز: يقيم) عنده عليه (ذ: عنه) دليل،  
فاندفع عليه (ز: عنه) هذا الإيراد، نعم يبقى بعض المناقشات في دليـله (الدواني).

٢. قوله: و الحل: منع المقدمة القائلة. أقول: من الـين أنه إذا كان المعلول موقوفاً على القدر المشترك لا  
يكون التعدد في العلة؛ لأن القدر المشترك في الحالتين واحد و كلّ من الفردين ليس شرطاً، بل  
مشتبلاً على الشرط، و ذلك ظاهر. ثم إن هذا المبحث من أمهات المطالب فلا بدّ علينا أن نفصل فيه  
الكلام، فنقول: أما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقاً فقد تبين بما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء  
علته التي هي الإمكان، و قد فضلناه فيما سلف، و أما أنه هل يجوز أن يبقى أن يتوارد (ض: ض) يبقى  
بورود) العلل المتعاقبة، و هل يجوز أن يكون لواحد شخصي علّتان مستقلّتان كلّ واحد منهما بحيث لو  
وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي، فالذي يتحصل من كلام الشيخ و أقرانه (ض، ز: أضرا به) من  
القدماء أنه لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية، و إن جاز في الشرائط و الآلات، فإن الشيخ في إلهيات  
الشفاء - بعد ما حقق أن الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلّة الهيولى لا من حيث إنها صورة معينة -

### الفصل الثالث: في العلة والمعلول ❀ ٥٦٩

يُظَنُّ من أنَّ البناء يبقى بعد البناء، فالمعلول يبقى بعد علته، فقد عرفت أنَّ سببه الجهل بما هو علة حقيقة، وكذلك ما يقال: لا شكَّ أنَّ الأب له مدخل في وجود الابن، فهو إما فاعل لوجوده أو شرط له، مع أنَّ الابن يبقى بعد الأب، وكذا النار علة فاعلية أو شرط لسخونة الماء المتسخَّن بها مع بقاء السخونة بعدها، فبطل ما ادَّعيتموه من أنَّ المعلول لا يجوز أن يبقى بعد العلة؛ فإنَّ الأب بإرادة مخصوصة و حركة معينة علة فاعلية أو شرط يتمُّ به العلة التامة لحركة المنى، و حركة المنى علة مُعَدَّة لحصوله في الزَّجَم، ثمَّ حصوله فيه زماناً مع أمور يتجدَّد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الإنسانية، فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض، فتصوره إنساناً و بقاءه إنساناً له علة أخرى غير الأب، فلذلك جاز بقاءه بعده، وكذلك النار لمجاورتها للماء تعدُّ مآذته لقبول السخونة، فيفيض السخونة عليها من المبدء.

قال: لقائل أن يقول: إنَّ مجموع تلك العلة و الصورة ليس واحداً بالعدد، بل واحد بالمعنى العام، و الواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد، مثل (ض: و تمثل؛ ز: و لمثل) طبيعة الماء (ض: ز: المادة)، فإنَّها واحدة بالعدد. فنقول: إنَّا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عموم الواحد العدد (ض: ز: بواحد بالعدد)، و هاهنا كذلك؛ فإنَّ الواحد بالتنوع مستحفظ لواحد (ز: بواحد) بالعدد و هو الفارق المقارن له (ض: ز: - المقارن له)، فيكون ذلك الشيء يوجب المادة، و لا يتمُّ إيجابها إلا بأحد أمور مقارنة أيَّها كانت، انتهى. و لعلَّ الفرق أنَّ العقل يتقبض عن أن يكون الفاعل مصدراً لأمر يكون تحضُّله أقوى من تحضُّله، حتى يكون الصادر أرجح في التحضُّل من المصدر، و لكن لا يتقبض من أن يكون أمر واحد مصدراً لأمر واحد بالشرائط و الآلات المتعاقبة؛ فإنَّ العدة في الإيجاد (ض: الاتحاد) هو الفاعل، و باقي العلل متضمنات لعلته، و هذا كلام حكيم مقنع لطالب الكلام (ض: إكمال)، و إن لم يفد في تبيكيت أهل الجدل. ثمَّ لا يخفى أنَّ ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة بعلة مبقية، و إن جاز بقاءه بعد زوال شرائط تأثير الموجدة بشرائط أخرى، كما في بقاء صورة البيت بعد زوال شرائط الإيجاد بشرائط البقاء، مع بقاء ذات الفاعل الموجد. وكذا ينفي جواز تعدد العلل المستقلة للأمر الشخصي، سواء أمكن اجتماعها أو لا. أقول: و ما تمسك به المتأخرون في جواز الثاني من أصلي الخارج و التدوير بالنسبة إلى حركة الشمس فلا يخفى و ههنا لتوقفه على كون حركتها التابعة لكلا الأصلين واحداً شخصياً، و هو ممنوع، و السند ظاهر (الدواني).

(و مع وحدته يتحد المعلول). الفاعل إذا كان واحداً في ذاته و لم يكن له صفة و لم يكن فعله مشروطاً بأمر، لم يجز عند الحكماء أن يصدر عنه أكثر من واحد خلافاً لأكثر المتكلمين، و قد يتوهم أن عدم جواز ذلك في الموجب بالذات و جوازه في الفاعل المختار، و كلاهما متفق عليه، وإنما النزاع بينهم في أن المبدأ الأول موجب أو مختار.

و الحق أن الفاعل المختار إذا تعدد إرادته أو تعلقها - على ما ذهب إليه المتكلمون - كان خارجاً عما نحن بصدده؛ إذ فيه كثرة باعتبار تعدد إرادته أو تعلقها، فلا يكون واحداً من كل الوجوه. فإن تصور<sup>١</sup> أن لا يكون فيه تعدد<sup>٢</sup> بوجه<sup>٣</sup> كان داخلاً فيه و متازعاً فيه أيضاً<sup>٤</sup>.

احتج الحكماء بوجوه<sup>٥</sup> الأول: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذاك، فإن كان كل واحد<sup>٦</sup> منهما نفس الواحد الحقيقي كان لأمر واحد حقيقتان مختلفتان، و إن دخل فيه واحد منهما لزم تركبه، فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً، و إن خرجا أو خرج أحدهما و كان الآخر عبئاً لزم التسلل في الخارج؛ لأن المصدرية الخارجية لا يمكن أن يستد إلى غير الواحد الحقيقي، و إلا لم يكن هو وحده مصدراً، و المقدّر خلافه، فيكون الواحد

١. ت، ج، ذ، ر: - «المختار».

٢. ج: «تصوره».

٣. قوله: فإن تصور أن لا يكون فيه تعدد. أقول: ألا يرى أن الحكماء معترفون بأن المبدأ الأول تعالى مختار، مع أنه لا يصدر عنه عندهم (ض: «أولاً») إلا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه، و كون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل و الترك، بل بمعنى كونه إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل، و أن استحالة وقوع إحدى المقدمتين غير مؤثر في المقصود، و هو جواز صدور الكثير عنه و عدم جوازه، كما لا يخفى (الدواني).

٤. ث: + «ما».

الحقيقي مصدراً لتلك المصدرية، و ننقل الكلام إلى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل.  
و أجب تارة بالنقض، و تقريره: أنه لو تمّ هذا الدليل لزم مفسدة؛ فإننا نقول: لو صدر عن  
الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء أمر مغاير له، لكونه نسبة بينه و بين غيره، فهو إما  
داخل فيه، فيلزم تركبه، أو خارج عنه معلول له - لما مرّ آنفاً - و ننقل الكلام إلى مصدريتها حتى  
يتسلسل<sup>١</sup>، أو نقول: كان الصادر هناك شيئين - أحدهما: ذلك الشيء الصادر عن الواحد، و الثاني:  
الثاني: مصدريته لذلك الشيء - لا شيئاً واحداً، و هو مناف لما ادّعيت من اتحاد المعلول عند اتحاد  
العلة.

و تارة بالحل، و هو أن المصدرية أمر اعتباري<sup>٢</sup>، فتستغني<sup>٣</sup> عن المصدر.  
قيل: لا بدّ أن يكون للعلة خصوصية مع المعلول، باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين، لا يكون  
لها تلك الخصوصية مع غيره؛ إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولي<sup>٤</sup> من اقتضاها لما  
عداه، فلا يتصور صدوره عنها. فإذا فرضنا مثلاً أن الماء يصدر عنه البرودة فلا بدّ أن يكون له مع  
البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها، و بحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة و  
غيرها. و في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر، فتكون موجودة قطعاً، و متقدمة على المعلول  
جزماً، فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة و بالصدر أخرى، و يكون العلة بحيث  
يجب عنها المعلول مرة ثالثة، و ذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام، حتى أن  
الخصوصية أيضاً يتجه عليها الإشكال بأنها إضافية، لكن لم يقصد بها مفهومها الإضافي، بل أريد  
أمر مخصوص، له ارتباط و تعلق و اختصاص بالمعلول المخصوص، لا يكون له ذلك مع غيره<sup>٥</sup>.

١. ث، ت، ذ، خ، ج: «حتى يلزم التسلسل».

٢. قوله: و تارة بالحل و هو أن المصدرية أمر اعتباري. أقول: أنت خير بأنه لا فرق بين الخارجي و  
الاعتباري في أن الانصاف بها (ض، ز: بهما) بحسب نفس الأمر يستدعي علة، فالأولى أن يقال:  
المصدرية أمر اعتباري فلا يلزم التسلسل، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار (الدواني).

٣. خ: «فيستغني».

٤. أ، ث، ت، ج: «بأولى».

٥. ذ: «لا يكون له مع غير ذلك». أ، ت، خ، ر، ز: «لا يكون له مع ذلك غيره».

و تصحيح إطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر، فاندفع المنع - وهو ظاهر - و النقض أيضاً؛ فإنَّ المعلول إذا كان واحداً يكون مصدرته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر، بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنه يتحقق حينئذٍ مصدرتان متغايرتان<sup>٢</sup> لا يمكن أن يكون كلاهما عين ذات المصدر، لما مرَّ آنفاً، و لا أن يكون واحدة منهما داخلة<sup>٣</sup>، فيلزم كون أحدهما - لا أقل - خارجاً معلولاً له، و يتم الكلام إلى آخره.

و اعترض عليه<sup>٤</sup>: بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون لذات واحدة<sup>٥</sup> من جميع الجهات خصوصية مع

١. ا، ر: - أيضاً.

٢. قوله: بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنه حينئذٍ يتحقق مصدرتان متغايرتان. أقول: للخصم أن يقول: المتغايرتان إنما هما المصدرتان الإضافيتان (ذ: المصدران الإضافيان)، و أما المعنى الذي ذكرتم أنه هو المصدر بالحقيقة و هو الأمر الحقيقي، فلا نسلم تغايره، بل هو أول المسألة؛ إذ ليس الكلام إلا في أن مصدر الأمرين يجوز أن يكون واحداً، فنقولكم: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدرتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو ممنوع، بل هو مصادرة. ثم إنكم قلتم إن علمه تعالى و قدرته و إرادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته، و لم تريدوا (ض: يريدوا) به كون المفهوم من كل منها عين حقيقته، بل أردتم أن ذاته تعالى باعتبار أنه أمر مجرد عن المادة و لواحقتها علم، و باعتبار أنه مبدأ للممكنات قدرة، و باعتبار أنه كاف في التخصيص إرادة، من غير أن يستلزم تركباً في ذاته تعالى، فليَمَ لا يجوز أن يكون المصدرتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور، و التحقيق ما سيجي، (الدواني).

٣. ا، ت، خ، ج: + فيه.

٤. انظر: شرح المواقف ٤: ١٣٠.

٥. قوله: و اعترض بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون لذات واحدة. أقول: سياق (ض، ز: سياق) الكلام يقتضي (ر، ذ: - يقتضي) أنه منع للمقدمة القائلة بأنه لا بد أن يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره، و حاصله أنه يجوز أن تكون تلك الخصوصية مشتركة بينه و بين سائر المعلولات و إن اختصت به بالنسبة إلى ما ليس بمعلول. و فيه: أنه على هذا التقدير أيضاً يتم المقصود بانضمام باقي الدليل؛ إذ نقول: تلك الخصوصية المشتركة هي المصدر بالحقيقة، فتكون موجودة، فهذا المنع لا يضر

أمر متعدد مشاركة في جهة واحدة أو غير مشاركة فيها، لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فتصدر عنها تلك الأمور بأسرها، لا بعضها دون بعض؟ و لو سلم أنه لا بد من خصوصية مع كلّ صادر معين فلا نسلم أنها موجودة.

قوله: و في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعاً، قلنا: إن أراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم أنّ الخصوصية المذكورة يجب أن تكون في الحقيقة فاعلة حتّى يلزم وجودها، لجواز أن يكون فاعل واحد مع أمر عديمي له خصوصية مع معلول معين، ومع أمر عديمي آخر له خصوصية مع معلول آخر، فلا تكون الخصوصية هي الفاعل، بل المجموع المأخوذ منه و من غيره. و إن أراد بالمصدر ما له مدخل<sup>١</sup> في الصدور سلمنا أنّ الخصوصية مصدر لكن لا نسلم أنّ المصدر المصدر بهذا المعنى يجب أن يكون موجوداً.

لا يقال: إثبات المطلوب ليس متوقفاً على وجود الخصوصية، بل يكفيه تقدّمها على المعلول؛ إذ يلزم حينئذ تكثّر في الواحد الحقيقي، و لو بالاعتبار.

لأننا نقول: لو أوجب تعدّد الأمور العدمية تكثراً في الواحد الحقيقي لزم أن لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه؛ لاستلزامه تكثراً فيه، لكنّه باطل؛ لأنّ جميع ما يباينه مطلوب عنه بالضرورة.

في هذا المطلوب، بل إنّما يضّر في إثبات التعدّد، و ليس الكلام هاهنا فيه (ض: و ليس الكلام إلا في أن يصدر الأمرين يجوز أن يكون أمراً واحداً، فقولكم: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدرين متغايرين بعد تفسير المصدر بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد مصدر المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو محال، بل هو مصادرة)، و إن جعل متوجّهاً إلى قوله: بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإلّه حينئذ يتحقق مصدرين متغايرين؛ إذ حاصله منع مغايرة المصدرين، و يرد عليه - بعد إيباء قوله: و إن سلم إلى آخره - أنّ المذكور في جواب النقص في قوة المنع؛ إذ الناقض مدّع، فإيراد المنع في مقابلة (ر، ذ: مقابله) المذكور في جوابه غير موجه (الدواني).



و ما يقال: من أن سلب شيء عن شيء أمر عقلي لا يتحقق في العقل إلا بعد تعقل مسلوب و  
مسلوب عنه بتقدماته، و لا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده، فحينئذ لا يكون الواحد الحقيقي -  
من حيث هو واحد حقيقي - مسلوباً عنه أشياء كثيرة.  
فمدفوع بأن الواحد الحقيقي - كالواجب تعالى - متصف<sup>١</sup> في حد نفسه في الخارج بالسلوب و

١. قوله: فمدفوع بأن الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف. أقول: اتصاف الواجب تعالى بالسلوب و  
الإضافات المتكررة إما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى؛ ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه، و  
الكلام في الصادر الأول، و ليس في تلك المرتبة إلا الذات الواحدة من جميع الجهات. فإن قلت:  
سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته، و الواجب تعالى في أي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه  
عنه. قلت: السلب يعتبر على وجهين، الأول: على وجه السلب المحض، و حينئذ لا يكون شيئاً منضماً  
إلى العلة تعدد العلة لأجله، بل مصداقه أن توجد (ض، ز: + ذات) العلة و يتضي غيرها، و حينئذ لا  
يعقل تعدد العلة. و الثاني: أن يعتبر له نحو تحقق لينضم إلى العلة، و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود، و  
لا يحصل إلا بعد صدور الكثرة، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها؛ لأن تحققها بعده، فتأمل. و من هاهنا  
تبين أنه لا توقف للمطلوب على وجود الخصوصية، و تحريره أن العلة يجب أن يتعين بالنظر إليه وجود  
المعلول، و لا يتحقق ذلك إذا كان نسبة إليه و إلى غيره على سواء، بل يلزم أن يكون له اختصاص به،  
و من التبين أن الشيء الواحد لا يكون من حبة واحدة مختصاً بشيء و بغيره؛ فإن الاختصاص بأحدهما  
ينافي الاختصاص بالآخر بديهية. و بهذا يندفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون له خصوصية مع أمور  
متعددة، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها؛ لأن تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع و بين  
كل واحد واحد من الأحاد فليست هي وحدها منشأ تعيين صدور المجموع و لا منشأ تعيين صدور كل  
واحد منها؛ فإنها ليست خصوصية مطلقة، بل خصوصية بالقياس إلى ما عدا أجزائه فقط، فتلك  
الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك الأجزاء؛ لأن نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية إلى  
كل جزء و إلى غيره من تلك الأجزاء سواء، فلا يقتضي شيئاً من الخصوصيات. هذا تقرير البرهان على  
وجه بندفع عنه كثير من الشبهة. و لقائل أن يقول: لا نسلم أن العلة يجب أن يكون لها مع كل واحد  
واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً، و ما ذكرتم من أن العلة يجب أن يتعين بالنظر  
إليها وجود المعلول، إن أردتم أنه يجب أن يرجع بالنظر إليها وجوده على عدمه فمسلم، لكن ذلك  
يقضي أن يكون لها بالنسبة إلى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى عدمه، لا أن يكون لها

الإضافات، وإن لم تكن هي متحققة في الخارج. ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل  
المسلوب عنه والمسلوب، وإنما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف، لا نفس الاتصاف.  
الثاني<sup>١</sup>: لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الأثر مستلزماً لتعدد المؤثر، فلم يصح  
الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركز في العقول؛ فإنا لما رأينا أن الماء يوجب  
البرودة، و النار توجب السخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء.  
فظهر أنه كلما تعدد<sup>٢</sup> المعلول تعدد العلة، و ينمكس بعكس<sup>٣</sup> التقيض إلى قولنا: كلما اتحدت  
العلة اتحد المعلول، و هو المطلوب.

بالقياس إلى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى غير ذلك المعلول مطلقاً، فجاز أن يكون لها  
مع جميع المعلولات خصوصية يترجح بها وجود كل منها على عدمه، وإن زعمتم أنه يجب أن يترجح  
بالنظر إليها وجوده على وجود غيره فممنوع، بل هو أول المسألة. و الجواب: أن الحكم المذكور  
ضروري؛ فإن العقل يحكم بأنه لا بد أن يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا تكون لها تلك  
الخصوصية مع غيره، و إلا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحاً بلا مرجح. و فيه نظر؛ إذ دعوى البداهة  
في محل المنع، و الترجيح بلا مرجح إنما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية، أو صدر عنها  
بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض، أما لو صدر عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية - كما  
فرضنا - فلا يلزم الترجيح بلا مرجح، و ذلك لأن آحاد ما له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له  
تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة، و اشتركت في صدورها عنها، فلا ترجح لأحدها على  
الآخر. و قد تلخص من هذا البحث أن مدار هذا التقرير على أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع كل  
معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقاً، سواء كانت تلك الخصوصية موجودة أو لا. أقول: لا يخفى  
على الفطن المنصف أنه إذا اشتركت الخصوصية بين الجميع و لم يتحقق ما يختص بكل واحد، لم  
يتحقق منها خصوصية كل واحد و هو به التي بها يمتاز عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً  
لاقتضت القدر المشترك، فلم تتحقق الأمور المتعددة المتمايزة، فعليك بالتأمل الصادق. و سيجي.

تحقيق المقام (ض: الكلام) بوجه آخر (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ٢: ٩٨.

٢. ج: «أن كلما تعدد».

٣. ث، غ، ج: «عكس».

و تصحيح إطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر، فاندفع المنع - وهو ظاهر - و النقض أيضاً؛ فإنَّ المعلول إذا كان واحداً يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر، بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنه يتحقق حينئذٍ مصدرتان متغايرتان<sup>٢</sup> لا يمكن أن يكون كلتاها عين ذات المصدر، لما مرَّ آنفاً، و لا أن يكون واحدة منهما داخلة<sup>٣</sup>، فيلزم كون أحدهما - لا أقل - خارجاً معلولاً له، و يتم الكلام إلى آخره.

و اعترض عليه<sup>٤</sup>: بأنه لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة<sup>٥</sup> من جميع الجهات خصوصية مع

١. أ، ر: - أيضاً.

٢. قوله: بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنه حينئذٍ يتحقق مصدرتان متغايرتان. أقول: للخصم أن يقول: المتغايرتان إنما هما المصدرتان الإضافيتان (ذ: المصدران الإضافيان)، و أما المعنى الذي ذكرتم أنه هو المصدر بالحققة و هو الأمر الحقيقي، فلا نسلم تغايره، بل هو أول المسألة؛ إذ لبس الكلام إلا في أن مصدر الأمرين يجوز أن يكون واحداً، فقولكم: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدرتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو ممنوع، بل هو مصادرة. ثم إنكم قلتم إن علمه تعالى و قدرته و إرادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته، و لم تريبوا (ض: يريدوا) به كون المفهوم من كل منها عين حقيقته، بل أردتم أن ذاته تعالى باعتبار أنه أمر... يرد عن المادّة و لواحقها علم، و باعتبار أنه مبدأ للممكنات قدرة، و باعتبار أنه كاف في التخصيص إرادة، من غير أن يسلزم تركيباً في ذاته تعالى، فلم لا يجوز أن يكون المصدرتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور، و التحقيق ما سيحيى (الدواني).

٣. أ، ت، خ، ج: - فيه.

٤. انظر: شرح المواقف ٤: ١٣٠.

٥. قوله: و اعترض بأنه لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة. أقول: سياق (ض، ز: مساق) الكلام يقتضي (ر، ذ: - يقتضي) أنه منع للمقدمة القائلة بأنه لا بد أن يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره، و حاصله أنه يجوز أن تكون تلك الخصوصية مشتركة بينه و بين سائر المعلولات و إن اختلفت به بالنسبة إلى ما ليس بمعلول. و فيه: أنه على هذا التقدير أيضاً يتم المقصود بانضمام باقي الدليل؛ إذ نقول: تلك الخصوصية المشتركة هي المصدر بالحققة، فتكون موجودة، فهذا المنع لا يضر

أمر متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها، لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فتصدر عنها تلك الأمور بأسرها، لا بعضها دون بعض؟ ولو سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم أنها موجودة.

قوله: وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعاً، قلنا: إن أراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم أن الخصوصية المذكورة يجب أن تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها، لجواز أن يكون فاعل واحد مع أمر عديمي له خصوصية مع معلول معين، ومع أمر عديمي آخر له خصوصية مع معلول آخر، فلا تكون الخصوصية هي الفاعل، بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره. وإن أراد بالمصدر ما له مدخل<sup>١</sup> في الصدور سلمنا أن الخصوصية مصدر لكن لا نسلم أن المصدر المصدر بهذا المعنى يجب أن يكون موجوداً.

لا يقال: إثبات المطلوب ليس متوقفاً على وجود الخصوصية، بل يكفي تقدمها على المعلول؛ إذ يلزم حينئذ تكثر في الواحد الحقيقي، ولو بالاعتبار.

لأننا نقول: لو أوجب تعدد الأمور العدمية تكثراً في الواحد الحقيقي لزم أن لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه؛ لاستلزامه تكثراً فيه، لكنه باطل؛ لأن جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة.

في هذا المطلوب، بل إنما يضّر في إثبات التعدد، وليس الكلام هاهنا فيه (ض: وليس الكلام إلا في أن يصدر الأمرين يجوز أن يكون أمراً واحداً، فقولكم: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدرين متغايرين بعد تفسير المصدر بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد مصدر المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدرين متغايرين، وهو محال، بل هو مصادرة)، وإن جعل متوجهاً إلى قوله: بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنه حينئذ يتحقق مصدرين متغايرين؛ إذ حاصله منع مغايرة المصدرين، ويرد عليه - بعد إبقاء قوله: وإن سلم إلى آخره - أن المذكور في جواب النقص في قوة المنع؛ إذ الناقض ملغ، فإيراد المنع في مقابلة (ر، ذ: مقابله) المذكور في جوابه غير موجه (الدواني).

١. خ: «دخل».

وما يقال: من أن سلب شيء عن شيء أمر عقلي لا يتحقق في العقل إلا بعد تعقل مسلوب و  
 مسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده، فحينئذ لا يكون الواحد الحقيقي -  
 من حيث هو واحد حقيقي - مسلوباً عنه أشياء كثيرة.

فمدفوع بأن الواحد الحقيقي - كالواجب تعالى - متصف<sup>١</sup> في حد نفسه في الخارج بالسلوب و

١. قوله: فمدفوع بأن الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف. أقول: اتصف الواجب تعالى بالسلوب و  
 الإضافات المتكررة إنما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى؛ ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه، و  
 الكلام في الصادر الأول، وليس في تلك المرتبة إلا الذات الواحدة من جميع الجهات. فإن قلت:  
 سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته، والواجب تعالى في أي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه  
 عنه. قلت: السلب يعتبر على وجهين، الأول: على وجه السلب المحض، وحينئذ لا يكون شيئاً منضماً  
 إلى العلة تعدد العلة لأجله، بل مصداقه أن توجد (ض، ز: + ذات) العلة و ينتضي غيرها، و حينئذ لا  
 يعقل تعدد العلة. والثاني: أن يعتبر له نحو تحقق لينضم إلى العلة، و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود، و  
 لا يحصل إلا بعد صدور الكثرة، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها؛ لأن تحققها بعده، فتأمل. و من هاهنا  
 تبين أنه لا توقف للمطلوب على وجود الخصوصية، و تحريره أن العلة يجب أن يتعين بالنظر إليه وجود  
 المعلول، و لا يتحقق ذلك إذا كان نسبة إليه و إلى غيره على سواء، بل يلزم أن يكون له اختصاص به،  
 و من البين أن الشيء الواحد لا يكون من حيثية واحدة مختصاً بشيء و بغيره؛ فإن الاختصاص بأحدهما  
 ينافي الاختصاص بالآخر بديهية. و بهذا يندفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون له خصوصية مع أمور  
 متعددة، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها؛ لأن تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع و بين  
 كل واحد واحد من الآحاد فليست هي وحدها منشأ تعيين صدور المجموع و لا منشأ تعيين صدور كل  
 واحد منها؛ فإنها ليست خصوصية مطلقة، بل خصوصية بالقياس إلى ما عدا أجزائه فقط، فتلك  
 الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك الأجزاء؛ لأن نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية إلى  
 كل جزء و إلى غيره من تلك الأجزاء سواء، فلا يقتضي شيئاً من الخصوصيات. هذا تقرير البرهان على  
 وجه يندفع عنه كثير من الشبه. و لقاتل أن يقول: لا نسلم أن العلة يجب أن يكون لها مع كل واحد  
 واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً، و ما ذكرتم من أن العلة يجب أن يتعين بالنظر  
 إليها وجود المعلول، إن أردتم أنه يجب أن يرجع بالنظر إليها وجوده على عدمه فسلم، لكن ذلك  
 يقتضي أن يكون لها بالنسبة إلى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى عدمه، لا أن يكون لها

الإضافات، وإن لم تكن هي متحققة في الخارج. ولا يتوقف ذلك الانصاف على تعقل  
المسلوب عنه والمسلوب، وإنما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالانصاف، لا نفس الانصاف.

الثاني<sup>١</sup>: لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الأثر مستلزماً لتعدد المؤثر، فلم يصح  
الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركز في العقول؛ فإننا لما رأينا أن الماء يوجب  
البرودة، والنار توجب السخونة، قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء.

فظهر أنه كلما تعدد<sup>٢</sup> المعلول تعدد العلة، وينعكس بعكس<sup>٣</sup> النقيض إلى قولنا: كلما اتحدت  
العلة اتحد المعلول، وهو المطلوب.

بالقياس إلى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى غير ذلك المعلول مطلقاً، فجاز أن يكون لها  
مع جميع المعلولات خصوصية يرجع بها وجود كل منها على عدمه، وإن زعمتم أنه يجب أن يرجع  
بالنظر إليها وجوده على وجود غيره فممنوع، بل هو أول المسألة. والجواب: أن الحكم المذكور  
ضروري؛ فإن العقل يحكم بأنه لا بد أن يكون بين العلة والمعلول خصوصية لا تكون لها تلك  
الخصوصية مع غيره، وإلا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحاً بلا مرجح. وفيه نظر؛ إذ دعوى البدهة  
في محل المنع، والترجيح بلا مرجح إنما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية، أو صدر عنها  
بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض، أما لو صدر عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية - كما  
فرضنا - فلا يلزم الترجيح بلا مرجح، وذلك لأن آحاد ما له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له  
تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة، واشتركت في صدورها عنها، فلا ترجح لأحدها على  
الآخر. وقد تلخص من هذا البحث أن مدار هذا التقرير على أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع كل  
معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقاً، سواء كانت تلك الخصوصية موجودة أو لا. أقول: لا يخفى  
على الفطن المنصف أنه إذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما يختص بكل واحد، لم  
يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً  
لاقتضت القدر المشترك، فلم تتحقق الأمور المتعددة المتمايزة، فعليكم بالتأمل الصادق. وسيجيء  
تحقيق المقام (ض: الكلام) بوجه آخر (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ٢: ٩٨.

٢. ج: «أن كلما تعدد».

٣. ث، خ، ج: «عكس».

و الجواب: أنَّ الاستدلال على تغاير طبعي النار و الماء إنما هو بالتخلف، لا بالتعدد؛ فإننا لما رأينا ناراً و لا برد معها - كما كان مع الماء - و رأينا ماء و لا حرّ معه، كما كان مع النار، علمنا بتخلف أثر كل منهما عن الآخر أنّهما متغايران، فلو رأينا آثراً متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدّد المؤثر، بل هذا هو المتنازع فيه.

الثالث<sup>١</sup>: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً للأمرين كـ «آ» و «ب» مثلاً كان مصدراً لـ «آ» و «ب» ليس «آ»، لأن «ب» ليس «آ»، فيلزم اجتماع النقيضين.

و الجواب: أنَّ نقيض صدور «آ» هو لا صدور «آ»<sup>٢</sup>، لا صدور «لا آ»، أعني: صدور «ب».

١. أ، ت، ث، ذ، ر: + و.

٢. انظر: شرح المواقف ٤: ١٢٨؛ شرح المقاصد ٢: ٩٧.

٣. قوله: و الجواب أنَّ نقيض صدور «آ» لا صدور «آ». أقول: صدور «لا آ» ليس صدور «آ»، فهو لا صدور «آ»، فما اتصف بصدور «لا آ» فقد اتصف بلا صدور «آ»، فإذا كان له حيثان جاز أن يكون متصفاً من حيثة بصدور «آ» و من حيثة أخرى بلا صدوره من غير تناقض، و أمّا إذا لم يكن له إلا حيثة واحدة لم يصح أن يتصف بهما؛ للزوم التناقض. و تفصيله: أنَّ اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر، فهو من حيث الاتصاف بذلك الأمر لا يتصف بغيره، فلا يجوز اجتماعهما من حيثة واحدة. قال الكاظمي - بعد ما ذكر -: المنع الذي ذكره الشارح و إن سلم فلا تناقض بين قولنا: صدر عنه «آ» و لم يصدر عنه «آ»؛ لأنهما مطلقتان، و إن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة. أقول: المطلقتان إنما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان، فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن (ر: لم يلزم) اجتماعهما في الصدق. ثم لا يخفى أنّه جعل هاهنا الحيات بمنزلة الأزمنة؛ إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا، و (ر، ذ: + إن) أراد بالمطلقين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيات، و بالدوام ما قيد بعمومها (ض: بعمومهما)، و حيثذ نقول: إنما جاز صدق المطلقين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحية، أمّا إذا اتحدت الحية فلا يمكن صدقهما معاً، (ر، ذ: + و ذلك ظاهر)، و عند هذا يظهر انعكاس (ذ: اندفاع) تشييع الإمام على الشيخ. ثم إن بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بأنّه قد تقرّر أنّه ما لم يجب صدور الشيء عن موجه لا يصدر عنه؛ فإنّه إن صدر عن «آ»، ج، من حيث يجب صدور «ب» عنه لم يكن واجباً صدور «ب» عنه؛ فإنّه إن صدر عنه «ج»، من حيث يجب صدور «ب» عنه كان من حيث وجب صدور



و هذا الوجه كتبه ابن سينا إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب. قال الإمام:  
العجب ممن يفني عمره في المنطق لبعضه عن الغلط، ثم يهمل في مثل هذا المطلب الأعلى حتى  
يقع في غلط يضحك منه الصيان.

(ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات). إشارة إلى جواب استدلال المتكلمين، وهو أنه  
لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثاني، وعنه واحد  
هو الثالث، و هلمَّ جزأً، فيكون الموجودات سلسلة واحدة، ويلزم في كل موجودين فرضنا، أن  
يكون أحدهما علة للآخر<sup>٢</sup> والآخر معلولاً له بوسط أو غير وسط، وهذا باطل ضرورة.  
و تقرير الجواب: أن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول - مع وحدته - كثرة بحسب  
الجهات و الاعتبارات؛ فإن له وجوداً و وجوداً بالغير و إمكاناً بالذات، فيصدر عنه بحسب كل جهة  
من تلك الجهات أمر آخر.

و اعترض الإمام: بأن هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للأعيان الخارجية. ولما كان  
جواب هذا ظاهراً؛ وهو<sup>٣</sup> أنها ليست عللاً مستقلة، بل شروطاً و حيثيات يختلف بها أحوال العلة

بـ عنه يصدر ما ليس بـ، فلا يكون إذن صدور بـ عنه واجباً، و أنت تعلم أنه يتوجه عليه أنه لا  
يلزم من المفروض - وهو صدور جـ من حيث يجب صدور بـ - أن لا يكون بـ واجباً، بل أن  
يكون بـ واجباً من حيث يجب جـ بـ. و هل الكلام إلا في نفيه؟ و يندفع بمثله ما ذكرنا سابقاً،  
فتدبر (ر، ذ: فتذكر) (الدواني).

١. هو: أبو الحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربايجاني: كان من أعيان تلاميذ الشيخ أبي علي بن سينا، توفي  
سنة ٤٥٨ ق. انظر: الذريعة ٣: ٣٩٥؛ ربحانة الأدب ٨: ٢٠٠؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح ٢: ٣٨.

٢. انظر: المباحث المشرقية ١: ٤٦٦.

٣. أ، ت، خ، ذ، ر، ز: والآخر.

٤. ت، خ، ج: بغيره.

٥. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - أو هو.

٦. ذ، ر، ز: لأنها.



الموجودة، اعترض بأنّه لو كفى مثل هذه الكثرة في أن يكون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل مبدءاً للممكنات<sup>١</sup> باعتبار ما له من كثرة السلوب و الإضافات، من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك، و يحكم بأنّ الصادر الأول عنه ليس إلا واحداً.

و أجيب: بأنّ السلوب و الإضافات لا يثبت إلا بعد ثبوت الغير، فلو<sup>٢</sup> كان لها دخل<sup>٣</sup> في ثبوت الغير لزم الدور.

و اعترض: بأنّ ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير، بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مرّ، فلا دور.

أقول<sup>٤</sup>: إنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين، و أمّا الإضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها إلا بعد تحققهما.

و المصنّف في شرح الإشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقنضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر؛ حيث قال<sup>٥</sup>: «إذا فرضنا مبدءاً أول، و ليكن «أ»، و صدر عنه شيء واحد، و ليكن «ب»، فهو في أولي<sup>٦</sup> مراتب معلولاته، ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ب» شيء، و ليكن «ج»، و عن «ب» وحده شيء، و ليكن «د»، فيكون في ثانية المراتب شيان لا تقدّم لأحدهما

١. خ: «يكون».

٢. ج: «مبدءاً الممكنات».

٣. ث: «و لو».

٤. ج: «مدخل».

٥. ج: «و أقول».

٦. خ: «من».

٧. انظر: شرح الإشارات و التبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٢٤٤.

٨. ث، ت، خ: «أول».

على الآخر، وإن جَوَزْنَا أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى «أ» شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء، ثم من الجائز أن يصدر عن «أ» بتوسط «ج» وحده شيء، وبتوسط «د» وحده ثانٍ، وبتوسط «ج» د<sup>٢</sup> معاً ثالث، وبتوسط «ب» ج<sup>٣</sup> رابع، وبتوسط «ب» د<sup>٤</sup> خامس، وبتوسط «ب» ج<sup>٥</sup> د<sup>٦</sup> سادس، وعن «ب» بتوسط «ج» سابع، وبتوسط «د» ثامن، وبتوسط «ج» د<sup>٧</sup> معاً تاسع، وعن «ج» وحده عاشر، وعن «د» وحده حادي عشر، وعن «ج» د<sup>٨</sup> معاً ثاني عشر، ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب<sup>٩</sup>. ولو جَوَزْنَا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة. ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له. فهكذا<sup>١٠</sup> يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحدة. انتهى كلامه.

١. أ، ث، ج، خ، ز: - «أ».

٢. ث: «فصار».

٣. خ: «ج» و «د».

٤. ج، ذ، ز: - «و بتوسط (ب د) خامس».

٥. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ز: «ب ج».

٦. قوله: و يكون هذه كلها في ثالثة المراتب. أقول: لك أن تقول: إذا اعتبر كون المصدر مركباً كما في الصورة الأخيرة، يحصل في ثالثة المراتب أكثر مما ذكره؛ إذ من الجائز جئت أن يصدر عن «آ ج» شيء وعن «ب ج» شيء آخر، وعن «آ د» شيء آخر وعن «ب د» شيء آخر وعن «ج» شيء آخر، فهذه سبعة أمور آخر في المرتبة الثالثة لم آخر وعن «آ ب د» شيء آخر وعن «آ ب ج د» شيء آخر، ففي الصورة الأخيرة. ثم إذا اعتبر الصدور عن «ج» يعتبرها، مع أنه اعتبر الصدور عن مجموع «ج د» في الصورة الأخيرة. هذا إذا لم يعتبر بتوسط «د» وعن «د» بتوسط «ج» يحصل أمران آخران هما أيضاً في ثالثة المراتب. هذا إذا لم يعتبر الصدور عن مجموع «آ ب» حتى يكون يكون في المرتبة الثالثة (ز: الثانية) ثلاثة أشياء، و جئت ي زيد عدد الصادر في إذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة الثالثة (ز: الثانية) ثلاثة أشياء، و جئت ي زيد عدد الصادر في المرتبة الثالثة على ما ذكرناه وما ذكره، ولا يخفى التفصيل على الذكي (الدواني).

٧. ج، ذ، ر، ز: «و هكذا».

و على هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر أموراً موجودة لا اعتبارية - كما في الوجه الأول - ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد إلا واحداً، فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الأول.

(وهذا الحكم تنعكس<sup>١</sup> على نفسه<sup>٢</sup>، وفي الوحدة النوعية لا عكس<sup>٣</sup>) يعني: أن الواحد بالنخص لا يكون معلولاً لعلتين<sup>٤</sup> يستقل كل منهما بإيجاده - خلافاً لبعض المعتزلة - وذلك لوجهين:

الأول: أنه يلزم احتياجه إلى كل من العلتين<sup>٥</sup> - لكونهما علة - واستغناؤه عن كل منهما - لكون الأخرى مستقلة بالعلية.

الثاني: أنه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة<sup>٦</sup>، بل جزء علة؛ لأن معنى

١. س، ش: «ينعكس».

٢. ش: «إلى نفسه».

٣. أ، نسخة بدل خ: «لا ينعكس».

٤. أ، ب: «مستقلتين».

٥. قوله: الأول أنه يلزم احتياجه إلى كل من العلتين. أقول: فيه بحث؛ لأنه إن أراد بالاحتياج كونه بحث لا يمكن وجوده إلا بإيجاده (ض: باتحادها)، فلا نسلم أن العلة يجب أن يكون كذلك؛ لجواز أن يكون المعلول محتاجاً إلى علة ثا، و توجده العلة المعينة من غير أن يحتاج إليها بخصوصها، كما أن زيدا يحتاج إلى من يعطيه ديناراً، فيعطيه عمرو من غير أن يكون محتاجاً إلى عمرو بخصوصه، وإن أراد بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفناء فهو لا يتنافى الاستغناء عنه بغيره. والجواب عنه أن المعلول لا يستند إلى ما يتوقف عليه خصوصه بالضرورة؛ إذ لو أمكن كون أحد الأمرين أو الأمور كافياً في تحققه كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه، فلا تعدد في العلة بالحقيقة، و حينئذ يظهر جواز اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال، فتأمل (الدواني).

٦. قوله: الثاني أنه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة. أقول: فيه بحث؛ لأنه لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع، حتى يلزم أن لا يكون شيء منهما علة مستقلة، ألا يرى أن الشارح فرز أن كلاً من أجزاء العلة الثامة مرفوف عليه و ليس الجميع كذلك، وإن أراد (ر، ذ):

استقلال العلة أن لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر، وإن توقّف على إحداهما فقط كانت هي العلة دون الأخرى، وإن لم يتوقّف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة، وهذا بخلاف الواحد بالنوع؛ فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه، بمعنى أن يقع بعض أفرادها بهذه وبعضها

أردتم) يتوقّفه على كلّ منهما توقّفه على المجموع، ورد عليه - بعد إياه اللفظ عنه - أننا نختار قسماً رابعاً، وهو التوقّف على الكلّ الأفرادي، بل هذا معنى تعدّد العلة المستقلة الذي هو محلّ النزاع. والجواب أنه إذا توقّف المعلول على كلّ واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقّف عليه المعلول، وبذلك يحصل المطلوب، وهو أنه لا يكون شيء منهما علة مستقلة، سواء كان ذلك المجموع موقوفاً عليه أو لا. لا يقال: يجوز أن يكون الموقوف عليه أحدهما لا بعينه. لأننا نقول: فلا تعدد في العلة كما مرّ. فإن قيل: قد فزّر الشارح فيما سبق خلاف ذلك؛ حيث منع المقدمة القائلة إذا لم يكن خصوص شيء منها شرطاً فلا تعدد في العلة، وجعله الجواب الحلّي عمّا يتوجّه على (ر، ذ: و جعل الجواب الحلّي على) تعاقب الملل على معلول واحد. قلنا: هذا مبني على ما استقرّره (ر: ما استقرّره) من أنه إذا تحقّق إحدى الملل تعيّن احتياج المعلول إليه بخصوصه. فالحاصل أن رأي (ر، ذ: عنى) الشارح أن العلة يجب أن يكون موقوفاً عليه بخصوصه، لكن لا يلزم أن يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول، بل يجوز أن يكون منشأ (ر، ذ: منشأ) العلة كما سيجيء (الدواني).

١. قوله: وهذا بخلاف الواحد بالنوع. أقول: الأولى أن يقال كما في الشرح القديم، فإنه لا يمتنع اجتماع المستقلتين المختلفتين بالنوع عليه؛ لأنّ هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية، أعني أن يكون المعلول واحداً بالنوع والعلة كثيراً بالنوع. وأعله أن الشارح لم يتعرض لبيان الأصل، وهو أن العلة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها إلا واحد بالنوع. وقيل في بيانه: لأن مقتضى الطبيعة الواحد من حيث هي لا يختلف، لما مرّ من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وأنت خير بأنّه لا يتمّ المطلوب بهذا القدر. كيف، وما مرّ إنّما هو في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلاً، والواحد بالنوع أعمّ من ذلك. والتحقيق أن الواحد بالنوع إذا اقتضى شيئاً من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئاً، فلا يقتضي أموراً مختلفة بالنوع؛ لعدم الاختلاف في العلة، وأما حديث اشتماله على الجنس والفصل، و جواز اقتضائه باعتبار كلّ منهما أمراً مخالفاً بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر، فخارج عمّا نحن فيه؛ إذ حينئذٍ لا تكون العلة واحدة بالنوع، بل تكون علة كلّ واحد منهما مخالفة بماهية لعلّة الآخر؛ ضرورة اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول إحداهما في الآخر. لا يقال: إذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئاً، و

بتلك، فيكون المحتاج إلى كل منهما أمراً مغايراً للمحتاج إلى الأخرى، وحينئذ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء، واستغناؤه عنه بعينه.  
و أورد الإمام: أَنَّ المعلول النوعي إن احتاج لذاته إلى العلة المعينة امتنع استناده إلى غيرها - و

الفصل بشرط الجنس أمراً مخالفاً له بالنوع، تعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع؛ إذ مجموع الجنس و الفصل - و هو نوع واحد - علة لكل واحد منهما. لأننا نقول: علة الأول الجنس، و الفصل شرط، و علة الثاني بالعكس، فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع، و كذا حديث اقتضاء الشخصيات المختلفة للأشياء المختلفة؛ لأن تلك الشخصيات إن اختلف بالنوع فظاهر، و إن اتفقت فيه فلا بد من الانتهاء إلى شخصيات مختلفة بالحقيقة؛ إذ لو لم يكن في أحدهما صفة مطلوبة عن الآخر لم يتحقق الامتياز به قطعاً، فلا بد أن ينتهي إلى أمور متخالفة بالحقيقة من كلا الطرفين، أو إلى أمر متحقق في أحد الطرفين مسلوب عن الآخر، و على الوجهين لا يكون العلة في كلاهما أمراً واحداً بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مداخل ما يوجب اختلاف الحقيقة. لا يقال: ربما كان الأمر المنضمّ أمراً متشخصاً بذاته لا يكون له ماهية نوعية. لأننا نقول: على هذا التقدير أيضاً يكون خارجاً عما نحن فيه؛ لأن الطبيعة النوعية مع ذلك الأمر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونها أو مع أمر آخر، و إن لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الأمر تحت نوع. ففي هاهنا أن يقال: كما لا يجوز أن يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها أمور مختلفة بالنوع، فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحثية إلى أمور مختلفة بالنوع، و إلّا لزم نوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، فلا فرق بين الأصل و العكس في الوحدة النوعية أيضاً. و دفعه أنه يستعاج المتقابلين في الطابع النوعية، فلا محذور في اجتماع الاحتياج و الاستغناء فيها، فتأمل. و اعلم أنه ذكر الشيخ في الهيئات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس أنه لا يجوز أن يكون الصادر من المعلول الأول كثرة متفقة بالنوع، و ذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه بدونها يمكن صدور الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الأول في النوع، فلم يلزم كل واحد منهما (ض: منها) ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى و إن كانت متفقة الحقائق فيما إذا تخالفت و تكثرت و الانقسام (ض: و لا انقسام) مادة هناك. انتهى. و فيه تصريح بأن الواحد بالترفع لا يستند إلى علل مختلفة بالنوع، و هو خلاف ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية (الدواني).

هو ظاهر - و إن لم يحتج كان غنياً عنها لذاته، فلا يعرض له الاحتياج إليها.  
 فأجاب: بأنه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته إلى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقاً، بل يجوز  
 أن يحتاج لذاته إلى علة ما، و يكون الاستناد إلى العلة المعينة لا من جهة المعلول، بل من جهة  
 تلك العلة المعينة، فالحاجة المطلقة من جانب المعلول<sup>١</sup>، و<sup>٢</sup> تعيين العلة من جانب العلة.  
 و اعترض صاحب المواقف<sup>٣</sup> بأن<sup>٤</sup> في<sup>٥</sup> ما ذكر من احتياج المعلول إلى علة ما - بحيث يكون  
 التعيين من جانب العلة - التزاماً لعدم<sup>٦</sup> احتياج المعلول إلى العلة بعينها، مع كونه محتاجاً إلى علة ما  
 لا بعينها، فيجوز أن يكون الواحد بالشخص معلولاً لعلتين مستقلتين، من غير أن يحتاج إلى كل  
 منهما بعينه ليلزم المحال، بل إلى مفهوم إحداهما<sup>٧</sup> لا بعينه<sup>٨</sup> الذي لا ينافي الاجتماع. كما هو شأن  
 المعلول النوعي.

و الحاصل: أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة<sup>٩</sup> ناشئاً من اقتضاء العلة المعينة - دون  
 احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة - جاز أن يكون الواحد الشخصي معلولاً بعنتين مستقلتين، و  
 لا يكون محتاجاً إلى شيء منهما بعينه، حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً و مستغنياً بالقياس  
 إلى كل واحدة منهما، بل يكون محتاجاً إلى علة ما، و هذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع؛ لأنهما إذا  
 اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما، لا عن مفهوم إحداهما الذي هو أعم<sup>١٠</sup> منهما، فلا

١. ذ، ر، ز: + «إلى علة ما».

٢. ز: + «تكون».

٣. انظر: شرح المواقف ٤: ١٢٠ - ١٢١.

٤. أ، ث، ر: - «في».

٥. خ: «بعدم».

٦. ث: «إحداهما».

٧. أ، ت، ث، خ، ج: «لا بعينه».

٨. ث: «بعينه».

٩. أ: «الأعم».

بينة الدليل الأول.

و أيضاً: فلنا أن نختار في الدليل الثاني شيئاً رابعاً، وهو أن يتوقف المعلول على إحدى العلتين لا بعينها، فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني، فلا يتم هو أيضاً.

أقول: إنَّ المعلول الشخصي إذا اجتمع عليه علَّتَانِ مستقلَّتَانِ بعين كلِّ واحدة منهما احتياج المعلول إلى نفسها - على ما تقدّم من أنَّ تعيّن العلة من جانبها - فيلزم احتياجه إلى كلِّ واحدة منهما

١. قوله: أقول: إنَّ المعلول الشخصي. أقول: هذا وإن كفى في دفع (ر، ذ: رفع) إلزام المجيب - كما ذكرناه سابقاً (ذ: سابقاً) - لا يتم في إثبات المدعى؛ إذ للسائل أن يقول: إن أردتم بالاحتياج مجرد الاستناد (ض، ز: الإستاد) المصحح للغاء، فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى إلى أحدهما بعينه أن لا يكون وجوده بدونه، ليتافي (ر، ز، ذ: لتافي؛ أ: لينافي) استغاثته عنه، وإن أردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم إمكان وجوده بدون المحتاج إليه، فلا نسلم أنَّ العلة تعيّن (ر، ذ: يعني) احتياج المعلول إلى نفسها وقت وجودها، بل المعلول باقي على ما هو مقتضى ذاته من (ض: + حيث) الاحتياج إلى علة ما، والفاعل يوجد (ذ: يوجد) من غير أن يجعله محتاجاً إلى خصوصية ذاتها كما مرّ في مثال الفقير (ر، ز، ذ: الفقر). والتحقيق - كما مرّ - أنَّ المعلول لا يستند إلا إلى ما لا يمكن وجوده بدونه، لكن تعيّن خصوص العلة (ذ: تعيين خصوصه) ليس ناشئاً من إمكان المعلول، بل من خصوصيته؛ إذ كلُّ أمر لا يقبل التأثير (ذ: التأثير) إلا من علة تناسبه مناسبة مخصوصة، حتى لو فرض اشتراك عدّة أمور في تلك المناسبة كان العلة بالحقيقة أحد تلك العدّة (العلل)، لا خصوصية كلِّ منها، وحينئذٍ يظهر أنه لا يجوز تعدّد العلة المستقلة أصلاً، وكأنّا قد فضلنا بعض الكلام في ذلك سابقاً. ثمَّ إنه يترأى أنه لو قبل في إثبات المدعى: لو تعدّد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل، لكفى في إثبات المطلوب ولم يتوجّه تلك المناقشات؛ وذلك لأنه لا معنى لتحصيل الحاصل إلا تحصيل شيء، لو لم يتعلق به ذلك التحصيل لكان حاصلًا، (ر، ذ: +) وذلك لازم على هذا التقدير) بدون أن يحصل أمر لا يكون حاصلًا وقت ذلك التحصيل، والقيد الأخير لإخراج تعدّد العلل على سبيل التعاقب والتبادل، وذلك لازم على هذا التقدير. ولعلهم لم يلتفتوا إليه؛ لأنَّ بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة توارد العلتين المستقلتين، بل يكاد لا يكون بينهما فرق، فلا يتمنى الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظرياً، ولا يحسن التنبه به عليه على تقدير كونه بديهيًا، فتأمل (الدواني).

بعينها، و يلزم ما ذكرنا، ولهذا إذا لم يجتمعا، بل تواردنا على سبيل البدل - إنما ابتداءً أو على التعاقب - لا يلزم محذور؛ إذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما إنما هي الموجودة حينئذٍ، دون التي لم توجد بعد، أو وجدت ثم انعدمت.

هذا، والحق أن الطبيعة النوعية لا احتياج لها إلى العلة، ولا استغناء عنها أيضاً؛ لأنهما إنما يكونان للموجود الخارجي؛ فإن استغناء شيء عن العلة معناه أن يوجد بدونها، واحتياجه إليها أن لا يوجد بدونها، فما لا يكون موجوداً لا يتصف بشيء منهما، والطابع لا وجود لها في الخارج، إنما الموجود فيه أشخاصها. وقول المصنف: إن الواحد بالنوع يكون له علل متعددة، ليس معناه أن الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة، بل معناه أن أفرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة، بأن يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك.

(و النسبتان) أي: العلية والمعلولية (من ثواتي المقولات). أقول: لا شك في أنهما من الأمور الاعتبارية، وإلا لزم التسلل، وأما أنهما من المقولات الثابتة<sup>١</sup> فقيه بحث يعرف بالتأمل.

١. ج: + سبيل.

٢. خ: + ولها.

٣. أ: أشخاص منها.

٤. قوله: وأما أنهما من المقولات الثابتة. أقول: تقريره على ما علم من كلام الشارح في نظائرها أن المقولات الثابتة ما يعرض الوجود الذهني، فما لا يكون وصفاً للوجود الذهني لا يكون منها، والوجود ونظائره كالعلية والمعلولية ليست أوصافاً للوجود الذهني؛ فإن الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن، بل الماهية من حيث هي، وكذا الموصوف بعلية الموجود الخارجي مثلاً ليس هو الماهية الموجودة في الذهن، بل الماهية الموجودة في الخارج إن أخذ في العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل، وإن أخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستبح المعلول، فالموصوف بها هو الماهية من حيث هي، فلذلك حكم الشارح بأنه ليس الوجود من المقولات الثابتة، وكأنه حسب أنه يجب أن يكون الوجود الذهني قيداً للموصوف بالمقولات الثابتة، حتى يكون الوجود الذهني مناط العروض على الذهني، وليس كذلك؛ بل المعتبر في المقولات الثابتة أن يكون الوجود الذهني مناط العروض على



(و بينهما مقابلة التضايف، و قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين). يعني:  
قد يكون شيء علة لأمر و معلولاً لأمر آخر، كالعلل المتوسطة.  
(و لا يتعاكسان) أي: العلة و المعلول (فيهما) أي: في العلوية و المعلولية. أي: لا تكون العلة معلولة لمعلولها بوسط<sup>٢</sup> أو بغيره، و لا المعلول علة لعلته<sup>٣</sup> كذلك، و هذان المعنيان متلازمان.  
و هذا هو الذي يقال له الدور، و لم يذكر دليلاً على بطلانه كما سيذكر<sup>٤</sup> على بطلان التسلسل،

ما سبق تفصيله. و لا شك أن الماهية عين الوجود بحسب الخارج، (ز: و لا شك أن الماهية بحسب وجودها في الخارج لا يمتاز عن الوجود في الخارج، بل هي عنه بحسب هذا الاعتبار)، فلا يكون الوجود عارضاً لها بحسب الخارج، و إنما يمتاز عنه في صورة (ز: تصور) الذهن فقط على الوجه الذي سبق، فيكون عارضاً ذهنياً. بقي الكلام في العلوية و المعلولية، و لا شك أنه لو أريد بالعلوية و المعلولية (ز: لو أريد بهما) استتاع وجود شيء في الخارج وجود آخر فيه بالفعل و ما لزمها (ز: و مقابله، فهما) من اللواحق الخارجية، كيف لا و الاتصاف بهما مغلل بالوجود الخارجي؛ إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد شيئاً، و ما لم يوجد (ز: و أنه ما لم يوجد شيء في الخارج) لم يتصف بأن وجوده (ض: الخارج) عن شيء. و إن أريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتاع المعلول و مقابله، فلا (ر: ذ: و لا) ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية، نعم عسى أن يكونا من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن أو الخارج، و إن قيداً بقيد (ض: ز: و إن أخذنا على وجه) لا يتحقق في الموجود الخارجي، مثل أن يؤخذ في العلوية (ز: العلة) كونه بحيث تحمل (ض: ز: يحتمل) وجود المعلول وجودها (ض: ز: بوجودها) و عدمه لعدمها (ض: ز: بعدمها)، و في المعلولية ما يلزم هذا المعنى و بضافه (ض: ز: تضافه) كانا من اللواحق الذهنية، و الأمر في مثل ذلك بين. هذا، و يحتمل أن المصنف تسامح في بعض المواضع، فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية؛ لأنه ربما يجعل الشيء من المعقولات الثانية، و محط الفائدة فيه عدم كونه من العوارض الخارجية، كما يشهد به من تتبع الدواني).

١. س: - و.

٢. خ: بواسطة.

٣. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: علتها.

٤. ذ، ر، ز: يذكر.

فكأنه يدعي بداهته، كما ذهب إليه الإمام الرازي.

و استبدل بأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء، علة لعلته لكان متقدماً على علة المتقدمة عليه، فيلزم تقدمه على نفسه بمرتين.

و اعترض عليه الإمام: بأن العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات، فحينئذ نقول: معنى التقدم بالذات إن كان نفس العلية كان قولك: لزم تقدم الشيء، على علة، جارياً مجرى قولك: لزم علية الشيء، لعلته، وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى؛ وإن كان مخالفاً له في اللفظ. وإن كان معنى التقدم أمراً وراء المذكور فلا بد من تصويره<sup>١</sup> أولاً، ثم تقريره بإقامة الدليل عليه ثانياً؛ فإنا من وراء المنع في المقامين؛ إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية. ولئن سلمنا أن له مفهوماً سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت لليلة.

قال الإمام<sup>٢</sup>: فالأولى أن يقال<sup>٣</sup>: كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه - أي: إلى ذلك الواحد - فيلزم حينئذ افتقار كل واحد إلى نفسه، وإنه محال؛ إذ الافتقار نسبة لا يتصور إلا بين الشيئين.

ثم قال: والأقوى أن يقال: نسبة المفتقر إليه إلى المفتقر بالوجوب؛ لأن العلة المعينة يستلزم

١. أ، ت، ر، ز: «متقدمة».

٢. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: «المتقدم».

٣. خ: «وهذا».

٤. أ: «تحرير».

٥. ث، خ، ج: - «الإمام».

٦. انظر: الأربعين في أصول الدين ١: ١١٧.

٧. قوله: فالأولى أن يقال. أقول: أي: على تقدير الاستدلال، أو: في التنبه؛ لتلا ينافي ما ذهب إليه من

البداهة (الدواني).

٨. ج، ذ، ر: - «حينئذ».

معلولاً معيناً، ونسبة المفتقر إلى المفتقر إليه بالإمكان؛ لأنَّ المعلول المعين لا يستلزم علّة معينة<sup>١</sup>، بل علّة ما، وهما - يعني: الوجوب والإمكان - متافيان، وإمّا كان هذا أقوى من ذلك الأولى؛ لأنَّ تحقّق النسبة بكفيه التغير الاعتباري<sup>٢</sup>.

أقول: فيه بحث؛ لأنّه جاز أن يكون<sup>٣</sup> لكلّ من الشين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان، والجواب عنه<sup>٤</sup> بأنّه: إذا اختلفت الجهة لا يكون ما نحن بصدده إبطاله؛ إذ كلامنا في بطلان الدور<sup>٥</sup>، ولا دور إلا مع اتّحاد الجهة، ليس بشيء؛ لأنّ الدور هو أن يكون الشيء مفتقراً ومفتقراً إليه كلاهما من جهة واحدة، وبعد<sup>٦</sup> تحقّق الدور يكون الشيء مفتقراً ومفتقراً إليه<sup>٧</sup> من جهة واحدة. ولا يقدح في ذلك أن يترتب على كونه مفتقراً صفةً لذلك الشيء، وعلى كونه مفتقراً إليه صفةً أخرى له مغايرةً للأولى، كما في ما نحن بصدده؛ فإنّ منشأ إحدى النسبتين هو كونه مفتقراً، ومنشأ الأخرى هو كونه مفتقراً إليه.

١. قوله: لأنّ المعلول المعين لا يستلزم علّة معينة. أقول: إن أراد أن استلزام المعلول المعين للعلّة المعينة ليس كلياً بناءً على جواز تعدّد علل الشيء الواحد على سبيل البدل، فعلى تقدير التسليم غير نافع (ر، ذ: مانع) في هذا المقام؛ لجواز أن يكون بعض المعلولات لخصوصية يستلزم علّة معينة، وإن أراد (ر، ذ: به) أنّه لا شيء من المعلولات المعينة يستلزم علّة معينة فممنوع، والسند ظاهر (الدواني).

٢. انظر: شرح المواقف ٤: ١٥٢ - ١٥٣.

٣. قوله: أقول: فيه بحث؛ لأنّه جاز أن يكون. أقول: من البين أنّه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد إلى آخر نسبتان متافيتان وإن علّنا بجهتين؛ ضرورة امتناع اجتماع (ض: + المثلين) المتافيين. وإن استندا إلى علّتين مختلفتين (ر، ذ: - مختلفتين)، فاختلفت الجهة التي هي منشأ النسبتين - كما صرح به - لا يدفع المحذور، بل لا بدّ من اختلاف في أحد الطرفين، وجنّب يظهر اندفاع الدور، فافهم (الدواني).

٤. أ، ث، ذ، ر: - عنه.

٥. أ: إبطال الدور. ث، خ: إذ الكلام في إبطال الدور.

٦. ث: فبعد.

٧. ت، ذ، ر، ز: + ولا.

و اعترض عليه<sup>١</sup> القاضي الأرموي بأنه إن أراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده<sup>٢</sup> امتناع الانفكاك مطلقاً، فقد يتعكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين؛ لجواز أن يتمتع انفكاك كل من الشينين<sup>٣</sup> عن الآخر، و لا امتناع في ذلك، بل هو واقع بين المتلازمين. و ليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة و المعلول إلا امتناع انفكاك<sup>٤</sup> كل منهما عن نفسه، و لا محذور فيه. و إن أراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر - أي: تأخر المفتقر عن المفتقر إليه - جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدّم بعينه؛ إذ نقول حينئذ: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية، كان قولك: كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر، بمنزلة قولك: كل واحد منهما معلول للآخر، و هذا هو عين المتنازع فيه. و إن أردت به معنى آخر فلا بد من تصويره<sup>٥</sup> و تقريره. فالشبهة مشتركة بين الدليلين؛ المردود و المرضي.

أقول: الجواب عن تلك الشبهة أن بين العلة و المعلول ترتباً بحيث يصح أن يقال: كانت العلة فكان المعلول، من غير عكس؛ فإن أحداً لا يشك في أنه يصح أن يقال: تحركت اليد فتحرك الخاتم، و لا يصح أن يقال: تحرك الخاتم<sup>٦</sup> فتحركت اليد.

١. انظر: شرح المواقف ٤: ١٥٥.

٢. قوله: إن أراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده. أقول: له أن يختار فساً ثالثاً، و هو أن المراد به نفس المعلولية، فكأنه قال: كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر المعلول لذلك الواحد، فيلزم معلولية كل (ز: + واحد) منهما لنفسه، و هو محال؛ إذ المعلولية نسبة لا تنصور إلا بين (ز: في) شينين، و لا يجري مثل ذلك في التقرير الذي رده (ض: زينه) الإمام؛ إذ يصير حينئذ قوله: «العلّة متقدّمة على المعلول، لغوّاً بمنزلة قولنا: «العلّة علة للمعلول»، و كذا قوله: «فلو كان الشيء علة لعلية لكان متقدّماً على علته المتقدّمة عليه، بمنزلة قولنا: لو كان الشيء علة لعلية لكان علة لعلية التي هي علة له، و هو لغو (الدواني).

٣. ث: «الشينين».

٤. ذ: ر: - «انفكاك».

٥. أ، خ: «تقريره».

٦. ز: - «و لا يصح أن يقال: تحرك الخاتم».

فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفناء و يمنع من <sup>١</sup> عكسه. وهذا  
المعنى يقال له بالنسبة إلى العلة: كونه علة و متقدماً و محتاجاً إليه و مفتقراً إليه و موقوفاً عليه، و  
بالنسبة إلى المعلول: كونه معلولاً و متأخراً و محتاجاً و مفتقراً و موقوفاً.  
فحاصل الاستدلال: أنه لو كان شيء <sup>٢</sup> علة لعلته لزم كونه علة لنفسه، بعبارة أخرى: لزم تقدم  
الشيء على نفسه، و بعبارة أخرى: لزم توقف الشيء على نفسه <sup>٣</sup>، و بعبارة أخرى: لزم افتقاره إلى  
نفسه، و ذلك باطل ضرورة <sup>٤</sup>.

فإن قيل: لزوم ممنوع، و سند المنع وجهان؛ أحدهما: أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا

١. ث: - ممن. ج: وعن.

٢. قوله: و هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلة. أقول: فيه بحث؛ لأنه إن أراد بالمعنى المصحح لترتب  
المعلول على العلة بالفناء نفس الترتب الذي هو مدلول الفناء، فإنه المصحح لرتبه و عطفه عليه بالفناء،  
فلا يصح قوله: و هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلة كونه علة و محتاجاً إليه و مفتقراً و موقوفاً عليه، و  
لا قوله: بالنسبة إلى المعلول كونه معلولاً و محتاجاً و مفتقراً و موقوفاً، بل هو بالنسبة إلى العلة التقدم، و  
بالنسبة إلى المعلول التأخر، و إن أراد به القدر المشترك بين العلبة و المعلولية لم (ز: لا) يصح قوله:  
هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلة كونه متقدماً و بالنسبة إلى المعلول كونه متأخراً؛ فإن التقدم و  
التأخر مغايران للعلبة و المعلولية معلولان لهما، كيف و الغرض من هذا الكلام إثبات الأمر الزائد الذي  
هو الترتب حتى يندفع الشبهة الناشئة من الاتحاد. لا يقال: مدار التفصي على أن التالي الذي يدعى  
بطلانه هو تقدم الشيء على نفسه أو علبة الشيء (ز: علته) لنفسه، لا تقدم الشيء على علة حتى يقال:  
إنه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية. لأننا نقول: فبلغوا حينئذ إثبات الأمر المصحح لترتب  
المعلول على العلة بالفناء؛ إذ لا دخل له في المطلوب، بل يكفي أن يقال: لو كان شيء علة لعلته لزم  
كونه علة لنفسه، و لا دخل لإثبات المعنى المصحح للفناء في إثبات هذه الملازمة أصلاً حتى يقال  
أورده لإثباتها (الدواني).

٣. ث، خ: «الشيء».

٤. ث: «بعبارة أخرى لزم توقف الشيء على نفسه، و بعبارة أخرى لزم تقدم الشيء على نفسه».

٥. ث: «بالضرورة».

يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء؛ فإنَّ العلة القريبة للشيء، كافية في تحقُّقه - وإن لم يوجد البعيدة - وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

و ثانيهما: أنه يجوز أن يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الآخر، أو ماهية أحدهما علة لوجود الآخر، و وجود الآخر علة لوجود الأول.

قلنا: اللزوم ضروري، و السند مدفوع؛ لأنَّ العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة؛ لأنَّ العلة البعيدة علة قريبة للعلَّة القريبة، فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة، و بطلانه ظاهر. و لأنَّ كون ماهية الشيء، علة لما هو علة لوجوده - مع أنه ظاهر البطلان؛ لأننا نعسم بالضرورة أنَّ العلة الموجودة لا بدَّ و أن تكون موجودة قبل وجود معلولها - ليس مما نحن فيه. أعني: الدور المفتر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه.

## [إبطال التسلسل]

(و لا يترافى معروضاهما في سلة واحدة إلى غير النهاية؛ لأنَّ كل واحد منهما) أي: من تلك السلة (ممتنع الحصول بدون علة واجبة) و ذلك لكونه ممكناً، فلا يجب و لا يوجد بنفسه، بل يحتاج إلى علة تجب أولاً فتوجد، و ذلك لوجوب تقدُّم العلة بالوجود و الوجوب على المعلول، (لكنَّ الواجب بالغير ممتنع أيضاً) أي: ممتنع الحصول أيضاً؛ لكونه ممكناً بدون علة واجبة لما تقدَّم، فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها. (فيجب وجود علة) واجبة (لذاتها هي طرف) للسلة<sup>١</sup>.

١. قوله: لأنَّ العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة. أقول: أي: لا توجد بدون تأثير العلة البعيدة، و إذا لم توجد بدونها لم تكن كافية في تحقُّق المعلول بحسب الواقع؛ و إن فرض كفايتها على تقدير وجودها بدونها، فلا يقدح في كون المحتاج إلى (ض، ز، ذ؛ + المحتاج إلى) الشيء، محتاجاً إلى ذلك الشيء، بحسب الواقع، فلا يصلح سداً لئنها (الدواني).

أقول: من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات<sup>١</sup> إلى غير النهاية، يقول: كلّ منها يجب بغيره و يوجد بغيره، ولا ينتهي إلى ما هو واجب بذاته<sup>٢</sup>، فدعوى أنّه لا بدّ من وجود علّة واجبة لذاتها مصادرة. (و للتطبيق بين جملة قد فصلت<sup>٣</sup> منها آحاد متناهية، و) جملة (أخرى لم تفصل<sup>٤</sup> منها). هذا هو برهان التطبيق، و عليه التعويل في كلّ ما يدعى تناهيه. تقريره: أنّه لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهاية لحصلت هناك جملتان: إحداهما من معلول معين أو علّة معينة، و الأخرى من المعلول الذي بعده أو العلّة التي قبلها بعدد متناه، فنطبّق بين الجملة التي قد فصلت<sup>٥</sup> منها آحاد متناهية و الجملة الأخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد، أي: نطبّق الجزء الأول من

١. قوله: أقول: من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات. أقول: هذا إنّما يرد على ما قرره في توجيه كلام المتن، و أمّا على ما نقرره (ر: نقرره، ذ: يقرره) فلا ورود له، و ذلك (ر، ذ: تحقيقه) موقوف على مقدمة هي أنّ الشيء ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده و هو ظاهر، و بعد تمهيدها نقول (ض، ذ: يقول): لو تراقى سلسلة الممكنات إلى غير النهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بأسرها؛ لأنّ امتناع عدمها بالأسر ليس لذاتها و لا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته - و هو ظاهر - و لا لاستلزامه عدم ما هو واجب بغيره؛ لأنّ الواجب بالغير يمتنع (ض، ز: ممتنع) الحصول على هذا الفرض؛ لأنّ كلّ واحد من آحادها يمكن انتفائه في ضمن انتفاء جميع السلسلة؛ إذ انتفاء جميعها غير ممتنع، و ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده. و السرّ في ذلك أنّ الواجب (ذ: الممتنع) بالغير إنّما يمتنع عدمه على تقدير وجود علّته لا على سبب (ض: على البتّ)، فإذا قدر انتفاؤه مع علّته و لم يته في سلسلة العلّة إلى الواجب بالذات لم يلزم محال أصلاً. و لا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف؛ فإنّ قوله: لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، معناه أنّه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير أيضاً، لأنّ كلّ واحد منها ممكن العدم، لإمكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده، و إنّما المستحيل على هذا التقدير عدم كلّ منها مع وجود علّته لا مطلقاً، فتأمل (الدواني).

٢. ج: لذاته.

٣. س، ش: فصل.

٤. ش: لم يفصل.

٥. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: فصل.

إحداهما على الجزء الأول من الأخرى، وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني، وهلمّ جزءاً. فإن وقع بإزاء كلّ جزء من الناقصة جزء من الناقصة لزم تساوي الكلّ والجزء، وهو محال، وإن لم يقع - ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من الناقصة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة - لزم تناهي الناقصة بالضرورة، والناقصة لا يزيد عليها إلا بمقدار متناه، فليزم تناهيها أيضاً؛ ضرورة أن الرائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ.

و اعترض: بأننا نخار أنه يقع بإزاء كلّ جزء من الناقصة جزء من الناقصة، ولا نسلم لزوم تساويهما؛ فإنّ ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي.

و أيضاً<sup>١</sup>: المحال<sup>٢</sup> لزم من المجموع - أي: من لا تناهي العلل والمعلولات، ومن فصل عدد متناهٍ منها حتّى تحصل جملة أخرى، ومن توقم انطباق إحداهما على الأخرى على الوجه المخصوص - فيكون المجموع محالاً، ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من أجزائه؛ فإنّ مجموع قيام زيد و عدمه محال، وكلّ واحد من جزئيه ممكن في نفسه.

و أيضاً: فالدليل منقوض بالأعداد والحوادث التي لا أول لها، والنفوس الناطقة؛ فإنّها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق، مع أنّ الحجّة جارية فيها.

و أجيب<sup>٣</sup> عن الأول: بدعوى الضرورة<sup>٤</sup> في أنّ كلّ جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة

١. ث: قدّه.

٢. ذ: + إثماء.

٣. أ، ز: + إثماء.

٤. ث، ت، ج: هو يجاب.

٥. قوله: و أجيب عن الأول بدعوى الضرورة. أقول: لما كان قول المعارض لا نسلم لزوم تساويهما (ر، ذ): تساويهما، فإنّ ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي أيضاً محتملاً لأن يكون غرضه أنّه على هذا التقدير ليسا بمساويين ولا متفاوتين؛ بناء على توقم أنّهما من خواص الكمّ المتناهي، وأن يكون غرضه أنّهما مع كونهما متفاوتين يقع كلّ من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى، نعرّض (ض، ر):



و النقصان، و أنَّ الناقصة يلزمها الانقطاع.<sup>١</sup>  
 و عن الثاني: بأنَّه إذا كان المجموع محالاً لا بدَّ أن يكون شيء من أجزائه أو اجتماعها محالاً،  
 و نحن نعلم بالضرورة أنَّ ما سوى عدم التامهي ليس محالاً.  
 و عن النقص بالأعداد: بأنَّها من الاعتبارات العقلية، و لا يدخل في الوجود من المعدودات إلا ما هي متاهية.

و عن النقص بالباقيين - أعني: الأمور المتعاقبة الوجود، كالحرركات الفلكية و التي توجد معاً لكن لا ترتب بينها، كالنفوس الناطقة - بأنَّ المتكلمين مجمعون<sup>٢</sup> على استحالة لا تناهيها و إجراء برهان التطبيق فيهما. و سيصرح المصنّف بذلك في مبحث حدوث العالم.  
 و أمّا الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتامى اجتماعها في الوجود و الترتب بينها، فهم يقولون: بأنَّه إذا كانت الآحاد موجودة معاً بالفعل، و كان بينها ترتب أيضاً، فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين يآزاء الأول من الجملة<sup>٣</sup> الأخرى كان الثاني يآزاء الثاني، و هكذا، فبتمّ التطبيق بلا شبهة، و إذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتم؛ لأنَّ وقوع آحاد إحداهما يآزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي؛ إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً، و ليس في الوجود الذهني أيضاً؛ لاستحالة وجودها مفضلة في الذهن دفعةً، و من المعلوم أنَّه لا يتصوّر وقوع آحاد

---

يعرض لإبطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار أولاً، و في عدم إمكان توافي (ر: تساوي) الآحاد مع التفاوت ثانياً (الدواني).

١. قوله: و أنَّ الناقصة يلزمها الانقطاع. أقول: أي: على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد، فلا يرد أنَّ هذه الدعوى تنفي المقدمات السابقة في إثبات التامهي (الدواني).

٢. ث، ت، نسخة بدل ج: «مجمعون».

٣. ت، خ: - «أما».

٤. ث، خ: «بينهما».

٥. خ: - «الجملة».

إحدى الجملتين بإزاء آحاد الأخرى إلا إذا كانت موجودة 'معاً؛ إما في الخارج أو في الذهن. و  
كذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتب بوجه ما؛ إذ لا يلزم من كون  
الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني و الثالث بإزاء الثالث و هكذا، لجواز أن تقع آحاد كثيرة  
من إحداها بإزاء واحد من الأخرى، اللهم إلا إذا لاحظ العقل 'كل واحد من الأولى، و اعتبر'

١. خ: + «منفصلة».

٢. قوله: اللهم إلا إذا لاحظ العقل. أقول: لا يخفى أن التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل  
(ض: مفصلاً)، بل يكفي فيه ملاحظتها على الإجمال؛ بأن يفرض كل جزء، و لو توقف على ملاحظة  
الآحاد على التفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب أيضاً. لا يقال: على تقدير الترتب و الوجود  
يكون الآحاد واقعة بعضها بإزاء بعض في الخارج (ض: + مع قطع النظر عن تطبيق العقل). لأننا نقول: ما  
ممنى وقوع بعضها بإزاء بعضها في الخارج؟ إن كان المراد أن بعضها نسبة إلى البعض بحسب الترتب  
في الخارج، فذلك لا يتحقق الفرق؛ إذ الكلام في أنه بدون ذلك الترتب يتحقق التطبيق العقلي، و  
نفس هذا الترتب ليس انطباقاً عقلياً حتى يصح أن يقال: إن الانطباق حاصل هناك في الخارج. و إن  
كان المراد أن بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك، كيف لا و الانطباق أمر يفرضه  
العقل بين كل منها و بين ما يتقدم عليه، و هو ظاهر (ز: - و هو ظاهر). و الحق أن يقال: على تقدير عدم  
الترتب لا يلزم انقطاع إحدى السلتين؛ لجواز أن يكون زيادة الزائدة في الأوساط؛ بأن يتحقق فيما  
بين تلك الآحاد واحدة (ض: ز: شيء) من الكل لا يكون بإزائه شيء من الجزء، ثم يتكافى السلطان  
فيما بقي من الآحاد، فلا يلزم انقطاع الزائدة و لا الناقصة. و تفصيله أن السلتين المفروضتين لا شك  
في ازدياد واحد منهما على الأخرى من الطرف المتناهي، فإذا طبقتاهما في صورة الترتب بتقل الزيادة  
من ذلك الطرف إلى الطرف المقابل؛ لأن تلك الزيادة ليست في (ض: من) الأوساط؛ لأننا نفرض كلاً  
من الآحاد بإزاء سابقه بمرتبة مثلاً، فلا يبقى في الين زيادة لإحداهما على الأخرى بلا تساوق النظام،  
فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة أصلاً مع فرضها أولاً. و أما إذا لم يترتب الآحاد فيجوز أن  
ينتقل الزيادة إلى الأوساط؛ إذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة إلى الطرف كما في الصورة  
الأولى، فاعرفه؛ فإنه دقيق، و انظمه في سلك نظائره من خواص هذا التعليق. و أما على تقدير عدم  
الاجتماع فالاعتذار لا يتم (ز: فلا يتم الاعتذار)، و ستزيد تقريراً في إثبات حدوث العالم إن شاء الله  
تعالى (الدواني).

بإزائه<sup>١</sup> واحداً<sup>٢</sup> من الأخرى، لكنَّ العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفضلاً- لا دفعةً ولا في زمان متناه- حتى يتصوّر هناك تطبيق، ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل.

و استوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدّين على الاستواء، وبين أعداد الحصى؛ فإنّك في الأول إذا طبقت طرف أحد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافياً في وقوع كلّ جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني؛ وليس الحال في أعداد الحصى كذلك، بل لا بدّ لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها.

أقول<sup>٣</sup> وقوع كلّ واحد<sup>٤</sup> من آحاد الجملة الناقصة بإزاء واحد من آحاد الجملة التامة إذا كانت

١. ت، ج: «واعتبره».

٢. ث، ت، خ، ج: «بإزاء».

٣. ت، خ، ج: «واحد».

٤. ج: «+» ولا يخفى على المتأمل أنّه.

٥. قوله: أقول: وقوع كلّ واحد. أقول: فيه نظر؛ إذ للخصم أن يمنع إمكان وقوع كلّ واحد من آحاد الناقصة بإزاء واحد من آحاد التامة، ويستنده (ض، ز: يسنده) بأنّ ذلك الوقوع إن كان في الذهن فيتوقّف على وجودها فيه مفصلة (ز: متصلة)، وإن كان في الخارج فيتوقّف على الترتيب. ولا يجدي القدر في السند، بل لا بدّ من إثبات المقدمة الممنوعة. وما ذكره الخصم من جواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداها بإزاء واحد من الأخرى لا يستلزم اعترافه بإمكان وقوع كلّ واحد منها بإزاء واحد من الأخرى؛ لأنّ مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال؛ فإنّ غرضه دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته، فهو هاهنا مانع يكفيه احتمال اللا وقوع، ولا يكفي احتمال الوقوع في إجراء الدليل، بل إنّما يتمّ بأن يثبت الإمكان الذاتي، فيقال: لو كانت الأمور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكناً لأمكن وقوع كلّ واحد من إحدى السلسلتين بإزاء واحد من الأخرى، لكن ذلك محال إلى آخر الدليل، و الخصم حينئذ يمنع الملازمة. (ر: +) و الصواب في الإيراد والجواب ما قرعنا به سمعك) ثمّ لو سلّم الملازمة فلا يتمّ الدليل لما أسلفناه من أنّه حينئذ يكون زيادة (ز: ازدياد) الكلّ على الجزء في الأوساط. فلا يظهر الخلف كما قرعنا به سمعك (الدواني).

الجملتان موجودتين معاً، من الأمور الممكنة وإن لم يكن بين آحادهما ترتب، والعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف، ولا يحتاج في ذلك الفرض إلى ملاحظة آحادهما مفضلة<sup>١</sup>، بل يكفي في فرض وقوع هذا<sup>٢</sup> الممكن ملاحظتها إجمالاً. فبرهان التطبيق يدل على أن الأمور غير<sup>٣</sup> المتناهية الموجودة معاً مطلقاً محال، سواء كان بينها ترتب أو لا.

(و لأن التطبيق باعتبار النسبتين - بحيث يتعدّد كل واحد منهما<sup>٤</sup> باعتبارهما - يوجب تناهيهما؛ لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق). هذا<sup>٥</sup> برهان آخر على استحالة التسلسل، تقريره<sup>٦</sup>: أنا نعزل<sup>٧</sup> المعلول المحض من السلسلة المفروضة<sup>٨</sup> - إذا كان التسلسل في جانب العلل - أو العلة المحضة - إذا كان التسلسل في جانب المعلولات - ونجعل كلاً من الآحاد التي فوقه - على التقدير الأول - أو تحتها - على التقدير الثاني - متعدّداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية؛ لأنّ الشيء من حيث إنّه علة مغاير له من حيث إنّه معلول، فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار، إحداهما العلل، والأخرى المعلولات. ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية - على التقدير الأول - وزيادة وصف<sup>٩</sup> المعلولية - على التقدير الثاني - ضرورة سبق العلة على المعلول؛ فإنّ كل علة على التقدير الأول لا ينطبق على معلولها، وذلك لخروج<sup>١٠</sup> المعلول

١. خ: «مفضلاً».

٢. أ، ث: «ذلك».

٣. جميع النسخ: «الغير»، والأصح ما أثبتناه.

٤. س: «منها».

٥. ت، ج، ذ، ر، ز: - «هذه».

٦. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٢٦.

٧. ث، خ: «نترك».

٨. أ: - «المفروضة».

٩. ز: «مع الوصف».

١٠. ت: «بخروج».

المحضر عن السلسلة، بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة، وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه، وإنما يتغايران بحسب وصفي العلة والمعلولة، وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما. وكل علة ومعلول منطبقين لا بد أن يكون قبلهما علة، فإذا انطبقت أفراد المعلولات بأسرها - بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق - كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات، لم ينطبق عليها شيء من أفراد المعلولات، وإلا لزم أن ينطبق معلول من تلك المعلولات<sup>١</sup> على علة،

١. ج: «فكل».

٢. قوله: «وإلا يلزم أن ينطبق معلول من تلك المعلولات. أقول: هذه الملازمة غير بيّنة، وإنما يظهر لزوم ذلك في كل قضية متناهية منها. وما قيل: كيف لا يزيد سلسلة العلة بواحدة من تلك الجهة مع أن سلسلة المعلولات زادت في هذه الجهة بواحد هو المعلول الأخير الذي لم يأخذه في سلسلة؛ لأنه لم يجتمع فيه الصفتان معاً، ولو (ض: فلو) لم تزد سلسلة العلة بواحدة في ذلك الطرف لم يكن المتضايفان متساويين في العدد، فيكون هناك معلولة بلا علة يقابلها، وهو باطل بالضرورة. أقول: لا يجدي ذلك في دفع الإيراد عن هذا الدليل؛ إذ ليس فيه إثبات المقدمة الممنوعة، بل هو ترك لهذا الدليل وتمدك ببرهان التضايف الذي يأتي بعد ذلك. والذي يمكن أن يقال في توجيه هذا الدليل أن العقل يحكم بأن كل جملة متكافئة علّاتها ومعلولاتها بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة، حكماً كلياً من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية؛ إذ العلة والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاج إلى خارج متقدم (ض: يتقدم)؛ إذ لو لم يحتج إلى خارج كانت هي بعينها عللاً ومعلولات، وفات السبق الذي هو مقتضى العلة، وهذا الحكم بديهي بالنسبة إلى العقول المحدثّة (ض: المتحدّسة)؛ فإنّ العقل إذا لاحظ إجمالاً أن هذه السلسلة يتوفى عدد علّاتها ومعلولاتها وليس شيء من تلك العلّيات مكافئة للمعلولات التي انطبقت عليها، فربما جزم بافتقارها إلى علة مكافئة، والشبهة إنما ينشأ من طلب التفصيل في الحكم الكلّي الذي يجزم به العقل إجمالاً. ونظير هذا ما يقال: إنّ العقل يحكم بأن الموجد متقدم على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره، ثم يثبت به أن الماهية لا يكون علة لوجودها. وكذا ما يقولون في برهان اللّمي: إنّ كل جملة من الأبعاد المتزايدة يجتمع في بُعد واحد، فلو أمكن جملة من أبعاد غير متناهية لأمكن اجتماعها في بُعد، فلزم أن يكون البعد المشتغل على ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين، فإنّ مثل ذلك جار فيما ذكرناه ونظائره التي لا يكاد تنضب. وقد قوّر الشيخ في الشفاء هذا البرهان هكذا: كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة؛

فلا يكون علة متقدمة عليه، بل واقعة في مرتته<sup>١</sup>، وقد عرفت بطلانه، فتزبد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة<sup>٢</sup>، وفيه انقطاع السلسلتين. وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علة، بل على علة معلوله<sup>٣</sup> المتأخر عنها وعن ذلك المعلول أيضاً فكل معلول وعلة منطبقين لا بد أن يكون بعدهما معلول، ويلزم - على قياس ما تقدم - زيادة سلسلة المعلولات على

فإنه لما كان معلولاً كان له علة، ولما كان علة كان له معلول، فلو تسلسلت لعلل إلى غير نهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية معلولة وعلة أيضاً. أمّا أنها علة؛ فلأنها علة الممكن لطرف المعروض. ولما أنها معلولة فلأنها متعلقة بالمعلولات، والمتعلق بالمعلول لا بد أن يكون معلولاً، فلما ثبت أن سلسلة العلل معلولة وعلة و ثبت أن كل ما هو معلول وعلة وسط، فيكون سلسلة العلل معلول وعلة، فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً بلا طرف، وأنه محال هذا كلامه، ويرد عليه أن كلاً من آحاد تلك السلسلة وسط بالقياس إلى طرفين هما واحدان من تلك الآحاد، وكذا كل قطعة متناهية أخذت منها، وليس كل الآحاد بأسرها وسطاً؛ فإن حكم الكلّي الأفرادي قد يخالف حكم الكلّ المجموعي، فما هو وسط فله طرف، أعني: كل واحد وكل قطعة متناهية، وما لا طرف له فليس بوسط، أعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الآحاد بأسرها. وهذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين، ويندفع بمثل ما ذكرنا هناك، وهو ما هنا أن يقال: العقل يحكم بأن مجموع الأوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية وغير المتناهية، وحكم الأفرادي وإن جاز أن يخالف حكم الكلّ، لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد، وهذه المادة منها، فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كل واحد منها علة ومعلول، كان المجموع وسطاً من غير طرف. والشبهة إنما ينشأ من منع وجود السلسلة المفروضة أو تجويز وجودها؛ إذ حينئذ ربما يجزم العقل بأن مجموع الأوساط أوساط؛ بناء على أن وجود السلسلة المفروضة يناقض تلك المقدمة. أمّا إذا عرضت المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في النظائر التي مرت، والشأن في بداهة الحكم الكلّي، ولا يتضح فيه حيلة لحال إلا بترك الجدال وقصر المهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الإفضال الدواني).

١. خ، ج: «مرتبة». خ: + «واحدة».

٢. ث: «لواحدة».

٣. ث: «المعلول».

٤. ت، ج: «و كل».

سلسلة العلل بوحدة، و تنقطع السلسلتان معاً.

(و لأنَّ المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه، كان الشيء مؤثراً في نفسه و علله، و لأنَّ المجموع له علة تامة، و كل جزء ليس علة تامة؛ إذ الجملة لا تجب به، و كيف تجب الجملة بشيء هو محتاج<sup>١</sup> إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة؟).

هذا<sup>٢</sup> برهان آخر، تقريره: أنَّ جميع تلك الموجودات المتسلسلة إذا أخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها و لا يخرج عنها شيء منها، فلا شكَّ أنَّه موجود ممكن. أما الوجود<sup>٣</sup>: فلانحصار أجزائه في الموجود، و معلوم أنَّ المركب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه. و أما الإمكان: فلافتقاره إلى جزئه الممكن.

و إذا كان الجميع موجوداً ممكناً فموجوده بالاستقلال إما نفسه، و هو ظاهر الاستحالة، و إما جزء منه، و هو أيضاً محال؛ لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه و لعلله، بناءً على أنَّ العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة يجب أن تكون علة لكل جزء منه؛ إذ لو كان الموجد لبعض أجزائه شيئاً آخر لثوَّف حصول ذلك<sup>٤</sup> المركب<sup>٥</sup> عليه أيضاً، فلم يكن أحدهما مستقلاً. و أيضاً: موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز أن يكون جزئه؛ لأنَّ كل جزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك السلسلة، فلا يستقل بدونه.

و إما خارج<sup>٦</sup> عنه<sup>٧</sup>، و قد مرَّ آنفاً أنَّ العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة يجب أن تكون علة لكل جزء منه، فلا أقل من أن يوجد ذلك الخارج<sup>٨</sup> جزءاً من أجزاء السلسلة، و لا يكون

١. خ: «يحتاج».

٢. ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - «هذا».

٣. خ: «الموجود».

٤. ت، خ، ج: - «ذلك».

٥. ت: + «من الأجزاء».

٦. ج: «خارجاً».

٧. عطف على قوله: «إما نفسه».

٨. قوله: «فلا أقل من أن يوجد ذلك الخارج». قوله: «فإن قلت: يجوز أن يكون الخارج موجداً لكل واحد من أجزاء السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك الواحد، و يكون ترتب الآحاد باعتبار الشرطية أو



ذلك الجزء مستنداً إلى علة موجودة داخلية في السلسلة، وإلا توارد علتان على معلول واحد شخصي، وهو خلاف المفروض؛ لأننا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها، إلى غير النهاية، هذا خلف.

و أيضاً: إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علة داخلية<sup>١</sup> كان طرفاً لتلك السلسلة، فتكون متاهية مع فرضها غير متاهية.

وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل<sup>٢</sup>: إن أريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة النامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة؛ فإن العلة النامة - بمعنى<sup>٣</sup> جميع ما يحتاج إليه الشيء - قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن.

فإن قيل<sup>٤</sup>: فيلزم أن يكون واجباً، لكون وجودها من ذاتها، وكفى بهذا استحالة<sup>٥</sup>. قلنا: ممنوع، وإما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها.

و إن أريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها<sup>٦</sup> بعض أجزاء السلسلة، وإما يستحيل<sup>٧</sup> لو لزم

(ض، ر، ذ: و) الآلية، لا باعتبار الفاعلية، فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة، ولا يندفع ذلك بأن يقال: الكلام في الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية؛ لأنه قد يمنع وقوع هذه الترتيب في الممكنات الغير المتناهية؛ إذ يجوز أن يكون ترتيبها (ر، ذ: ترتيبها) بوجه آخر، ويكون فاعل كل منهما أمراً واحداً بشرط الآحاد السابقة أو بآليتها كما مر. قلت: حاصل الدليل أن فاعل الممكن إما الواجب وهو المطلوب، أو الممكن وحينئذ تنقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلل و نسوق الكلام إلى آخره، وعلى هذا لا يتوجه الإيراد أصلاً؛ إذ الكلام على تقدير ترتيبها باعتبار الفاعلية (الدواني).

١. ز: + وفي السلسلة وإلا توارد علتان.

٢. انظر: شرح المقاصد ٢: ١١٦.

٣. أ: يعني.

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ١١٧.

٥. ث: استحالة.

٦. خ: + علة.



كونها علة لكل جزء من أجزاء السلسلة، حتى نفسه و عله، و هو ممنوع؛ لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير فاعله، كالحطب من السرير؛ لأننا قد صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد، و أما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده، بل مع فاعل الخشب.

نعم، يرد على المقدمة القائلة بأن كل جزء محتاج<sup>١</sup> إلى علة فلا يستقل بدونها، أن احتياج العلة<sup>٢</sup> إلى ما هو علة لها يوجد لها لا ينافي استقلالها، بل إنما ينافي احتياجها إلى ما هو علة لمعلولها يعاونها في إيجاده<sup>٣</sup>.

و على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة<sup>٤</sup> علة لكل جزء منه، أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء، حتى تكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء<sup>٥</sup>. و هذا باطل؛ لأن المركب قد يكون بحيث تحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً، كخشب السرير و هيته<sup>٦</sup> الاجتماعية، فعند حدوث الجزء الأول إن لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علة، و هو ظاهر البطلان، و إن وجدت لزم تخلف المعلول<sup>٧</sup> - أعني:

١. خ: «المتحيل».

٢. أ، ت، ج: «يحتاج».

٣. خ: «احتياجها».

٤. نسخة بدل خ: «إيجادها».

٥. ج: «+ يجب أن يكون».

٦. ز: «الجزء».

٧. خ: «الهيئة».

ر قوله: و إن وجدت لزم تخلف المعلول. أقول: إذا فسر «العلة المستقلة بما يكون وحده مؤثراً في جميع أجزاء المعلول، و إن توقف تأثيره على حصول شرط لا يمتنع تخلف المعلول عنها، و حينئذ يمكن اختيار هذا الشئ، و هو أن المراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء، و من هاهنا يعلم أنه لو أريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر، فإن الفاعل بالحقيقة بالنسبة إلى المركب الذي جميع أجزائه ممكن إنما هو فاعل جميع أجزائه، و إطلاق فاعل ذلك المركب على فاعل بعض أجزائه اصطلاح مبني على

الجزء الآخر<sup>١</sup> - عن علته المستقلة بالإيجاد، وقد مر بطلانه.

و إما أن يراد أنها علة لكل جزء من المركب - إما بنفسها أو بجزء منها - بحيث يكون كل جزء معلولاً لها أو لجزء منها، من غير افتقار إلى أمر خارج عنها. وإذا كان المعلول المركب مترتباً<sup>٢</sup> الأجزاء كانت علته المستقلة أيضاً مترتبة<sup>٣</sup> الأجزاء، يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان، ولا يلزم التقدّم ولا التخلف. وهذا<sup>٤</sup> أيضاً فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب - أعني: امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءاً منها؛ إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى، من غير أن يلزم علية الشيء لنفسه أو لعلله، وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية و المعلولية؛ بحيث لا يخرج عنها<sup>٥</sup> إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة، حيث يعتبر من جانب<sup>٦</sup> المتأخر، ولذا<sup>٧</sup> يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير، و تارة بما بعد المعلول الأول؛ فإنه جزء من السلسلة يتحقّق السلسلة عند تحقّقه، و

المسامحة على ما علم من كلام الشيخ، ولعلّ مرادهم من الفاعل المستقل هذا المعنى، فتدفع المعارضة المذكورة. نعم يتجه المنع بأن يقال: لا نسلم أنّ المركب الذي جميع أجزائه ممكن يجب أن يكون له علة تكون هي بعينها مؤثرة في كل واحد من أجزائه، بل إنّما يجب أن يكون لكل واحد من أجزائه علة مؤثرة، و ربما كان مجموع علل الأجزاء علة للمجموع و لا يكون علة بعينها مؤثرة في كل جزء، و حيثئذ فنقول: علة مجموع الآحاد ما (ر: - ما) فوق المعلول الآخر (ض، ذ: الأخير) إلى غير النهاية، و نسوق الكلام (الدواني).

١. أ، ت، ذ، ر، ز: «الأخير».

٢. ث، ت، خ، ج: «مترتب».

٣. ث، ت، ج: «مترتبة».

٤. خ: «هو».

٥. خ، ج: «منها».

٦. أ، ث، ج، خ: «الجانب».

٧. أ، خ: «و لهذا» ج: «فلذا».

يقع بكلّ جزء منه جزء منها؛ فإنّ نفسه جزء من السلسلة<sup>١</sup> تكون علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كلّ مجموع قبله لا إلى نهاية<sup>٢</sup>.

فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة؛ لأنه ممكن محتاج إلى علته<sup>٣</sup>، وهو جزء من السلسلة، فيحتاج باحتياجه السلسلة أيضاً إلى تلك العلة، وهكذا كلّ مجموع يفرض، فلا توجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك العلل. ولأنّه ليس بكافٍ فيتحقق السلسلة، بل لا بدّ من المعلول المحض أيضاً.

قلنا: هذا لا يقدح في الاستقلال؛ لأنّ معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاون خارج على ما تحققت، وقد فرضنا أنّ علة كلّ مجموع أمر داخل فيه لا خارج عنه، وظاهر أنّه لا دخل لمعلوله<sup>٤</sup> الأخير في إيجاده.

فإن قيل: نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزءاً منها؛ لعدم أولوية بعض الأجزاء، ولأنّ كلّ جزء يفرض فعلته أولى منه بأن يكون علة للجملة<sup>٥</sup>؛ لكونها أكثر تأثيراً. قلنا: ممنوع، بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعين للعلية؛ لأنّ غيره من الأجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقلّ بإيجاد الجملة، بل يحتاج في إيجادها إلى معاون خارج هو علته القريبة. وعلى أصل الدليل منع آخر<sup>٦</sup>، وهو أنّنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل

١. ث، خ، ج: + «حتى».

٢. ذ، ر، ز: «النهاية».

٣. ث: «علة».

٤. ج: «قلت».

٥. ث: «للمعلول».

٦. انظر: شرح المقاصد ٢: ١١٩.

٧. ث: «للمجموع».

٨ قوله: وعلى أصل الدليل منع آخر. أقول: لا يخفى على من له أدنى مسكة أنّه كما أنّ الممكن الواحد يحتاج إلى علة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج إلى علل متكثرة، وأنّ كلّ واحد من الآحاد

الآحاد، وإنّما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلّنة كلّ واحد منها بعلة. و قولهم: 'إنّها' ممكن، مجزّد عبارة، بل هي ممكنات تحقّق كلّ منها بعلة، فمن أين يلزم الافتقار إلى علّة أخرى؟ وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد.

و ما قيل: جميع تلك العلل الموجدّة التي هي علّة موجدّة للسلسلة بأسرها إمّا أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها، مبني على<sup>١</sup> توهم أن السلسلة موجود آخر ممكن محتاج إلى علّة أخرى هي جميع تلك العلل، وليس كذلك، بل ليس هناك إلاّ ممكنات قد احتاج كلّ منها إلى علّته<sup>٢</sup>.

و ما يقال: 'إنّ' وجودات الآحاد غير وجود كلّ واحد منها<sup>٣</sup>، كلامٌ خالٍ عن التحصيل.

مغاير للسلسلة بأسرها، كيف والسلسلة بأسرها كثير ومتعدّد داخل فيه كلّ واحد من الآحاد وليس كلّ واحد من الآحاد كذلك، فالجملة مفتقرة إلى علّة هي مجموع علل الآحاد، وهو غير علّة (ض: علل) كلّ واحد منها، كما أنّ الجملة غير كلّ واحد، وذلك يبيّن لاسترة به (ض: فيه). نعم يرد أنّ مجموع علل الآحاد هو بعينه ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية؛ فإنّ السلسلة المبتدئة مقدّمه بلا واسطة علّة للمعلول الأخير، والسلسلة المبتدئة مقدّمه ما قبله بواحد هو علّة ما فوق المعلول الأخير، وهكذا، فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها السلسلة المبتدئة مقدّمه ما قبل المعلول الأخير هو مجموع علل تلك الآحاد (الدواني).

١. أ، ث، خ، ذ، ج: 'قولكم'. ت: 'قولك'.

٢. خ: 'لأنّها'.

٣. قوله: 'قولكم أنّه ممكن مجزّد عبارة. أقول: أنت تعلم أنّه كما أنّ الممكن يفتقر إلى علّة كذلك يفتقر الممكنات إلى علل، و حينئذٍ يصحّ الترديد في أنّ علل تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة أو (ر، ذ: و) داخلة فيها أو خارجة (ض: + عنها)، وكأنّ الشارح توهم أنّ ذلك الترديد مبني على كون السلسلة ممكناً واحداً، وليس كذلك ولا في كلام القائل الذي اعترض عليه ما يورث ذلك (الدواني).

٤. ج: + 'ما'.

٥. أ: 'علّة'.

٦. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٢٠.

هذا، وإن قوله: ولأن المجموع له علة ناتمة، إن أراد بالعلة الناتمة جميع ما يحتاج إليه الشيء فقد عرفت فساد، وإن أراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه أن يكون مقدماً على قوله<sup>١</sup>: ولأن المؤثر في المجموع ... إلى آخره.

وجه آخر: لو ذهبت سلسلة العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية<sup>٢</sup> على عدد العلية<sup>٣</sup>، وهو باطل؛ لأن العلية والمعلولية متضايقان تضائفاً حقيقياً، ومن لوازمهما<sup>٤</sup> التكافؤ في الوجود، أي: إذا وجد أحد من المتضايقين وجد الآخر قطعاً، فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر، فيكونان متساويين في العدد. ضرورة وجه اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو<sup>٥</sup> معلول على ما هو المفروض، وليس كل ما هو معلول فيها علة، كالمعلول الأخير.

وكذا نقول: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية ل زاد عدد العلية على عدد المعلولية؛ لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة، من غير عكس، كالعلة الأولى.

وجه آخر<sup>٦</sup>: أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل أو المعلولات، فهي لا

١. ج: «من أن».

٢. أ، ت، خ: - «واحد».

٣. قوله: وما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها. أقول: بل هذا الكلام خال عن التحصيل؛ لأن مغايرة الجميع لكل واحد واحد من أجل البديهيات كما سبق، كيف لا وكل واحد داخل ولا يصدق عليه أنه الآحاد (الدواني).

٤. قوله: فحقه أن يكون مقدماً على قوله. أقول: لأن المراد بالمؤثر في قوله «لأن المؤثر في المجموع» هو المؤثر المستقل على ما سبق، والنظم الطبيعي يقتضي تقديم إثبات المؤثر المستقل على إبطال كونه جزءاً أو عيناً (الدواني).

٥. ث: «المعلول».

٦. ث: «العله».

٧. أ، ت، ث، ج، خ، ز: «لوازمها».

٨. ت، ث، ذ، ر، ز: «و هو».

٩. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٢٩.

محالة تشتمل على ألوف<sup>١</sup>، فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر. وهو ظاهر الاستحالة؛ لأن عدة الآحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف؛ لأن معناها أن يؤخذ كل ألف من الآحاد واحداً حتى تكون عدة مائة ألف مائة. وإما أن يكون أقل، وهو أيضاً باطل؛ لأن الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين: إحداهما بقدر عدة الألوف، والأخرى بقدر الزائد عليها، والأولى - أعني: الجملة التي بقدر عدة الألوف<sup>٢</sup> - إما أن يكون من الجانب المتناهي أو من الجانب غير المتناهي<sup>٣</sup>، وعلى التقديرين يلزم تنامي السلسلة، هذا خلف.

وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعاً<sup>٤</sup>، فيحصل جانب متناهٍ، فيأتي<sup>٥</sup> الترديد.

أما لزوم التناهي على التقدير الأول؛ فلأن عدة الألوف متناهية؛ لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة، والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية، أعني: الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض. وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة؛ لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناهٍ بالضرورة.

١. خ، ج: «بأخذه».

٢. قوله: فالأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف. أقول: هذه المنفصلة ممنوعة، بل الجملة التي بقدر عدة الألوف متشعبة في جميع (ضر: تلك) السلسلة؛ فإنه إذا أخذ جزء من أجزاء السلسلة وترك نعمانة وتسع وتسعون، ثم أخذ جزء آخر وترك مثله، وهكذا إلى غير النهاية، تكون هذه الجملة من الآحاد بقدر عدة الألوف، ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في أحد الطرفين. فإن قيل: يطبق (ذ: يطبق) عدة الألوف على الآحاد ليظهر انتقال الزيادة إلى جانب اللاتناهي، قلت: كان رجوعاً

إلى برهان التطبيق بعينه، فتأمل (الدواني).

٣. جميع النسخ: «الغير»، والأصح ما أثبتناه.

٤. ج: - «السلسلة».

٥. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «مقطعاً».

٦. ث: «فيأتي».

و أما على التقدير الثاني؛ فلأنَّ الجملة التي هي بقدر الزائد على عدَّة الألفوف تقع في جانب المتناهي، فتكون متناهية؛ ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة و مبدأ عدَّة الألفوف، وهي أضعاف عدَّة الألفوف: تسعمائة و تسعة و تسعين مرة، فيلزم تناهي عدَّة الألفوف بالضرورة، و يلزم تناهي السلسلة؛ لتناهي أجزائها عدَّة و آحاداً، على ما مرَّ.

و رُدَّ: بمنع المنفصلة القائلة بأنَّ هذا مساوٍ لذلك أو أكثر أو أقل؛ فإنَّ التساوي و التفاوت<sup>٢</sup> من خواص المتناهي.

و يمكن دفعه: بدعوى الضرورة في أنَّ كلَّ جملتين - سواء كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين - فهما إما متساويتان أو متفاوتتان.

(و تكافؤ النسبتان<sup>٤</sup>) أي: العلَّة و المعلولة. و ليس المراد بهما هاهنا العلَّة و المعلولة مطلقاً، بل الفاعلية<sup>٥</sup> و المفعولية، على ما سيُضح.

١. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «و تكون».

٢. خ، ج: «طرفي».

٣. أ: «المفاوتة».

٤. قوله: و تكافؤ النسبتان. أقول: الظاهر أنَّ مقصود المصنِّف أنَّ نسبي العلَّة و المعلولة متكافئتان في جانبي الوجود و العدم معاً؛ بمعنى أنَّ كلَّ ما هو علَّة للشيء، فوجوده علَّة لوجود المعلول و عدمه لعدمه، و كذا ما هو معلول و وجوده معلول لوجود العلَّة و عدمه لعدمها، و حينئذٍ تبقى العلَّة و المعلولة على إطلاقهما و لا (ر، ذ: - و لا) على عمومهما؛ فإنَّ ذلك لا يستلزم أن يكون الحال في خصوصيات العلَّيات كذلك، و لا يرد عليه ما أورده الشارح على قولنا (ذ: - قولنا) لتوجيهه. و قول المصنِّف بعد ذلك: «و الفاعل في الطرفين واحد، بيان كون العلَّة الفاعلية موجودة فاعلاً لوجود المعلول و معدومة فاعلاً لعدمه، دفعا لتوهم من يزعم أنَّ العدم ليس أثراً للفاعل و أنه مستغن عن العلَّة الفاعلية (ر، ذ: عن الفاعل)؛ لأنه مستز من الأزل، و يقطع الفاعل استمراره بالإيجاد، فلا تكرار. لا يقال: وجود المعد (ر، ذ: العلَّة) علَّة لوجود المعلول و عدمه ليس علَّة لعدمه، لأنَّنا نقول: كما أنَّ وجوده (ر: وجود) السابق عليه علَّة لوجوده كذلك عدم وجوده السابق علَّة لعدمه (الدواني).

٥. قوله: و ليس المراد بهما هاهنا العلَّة و المعلولة مطلقاً، بل الفاعلية. أقول: أي: الفاعلية الموجهة لا مطلق الفاعلية، و أنت خير بأنَّ سياق كلام المصنِّف يقتضي أن يكون (ض، ذ: - يكون) مقصوده ممَّا ذكره

(في طرفي النقيض) أي: الوجود و العدم، على معنى أنه إذا تحققت العلة في معروض وجودي تحققت المعلولة في معروض وجودي، وبالعكس، أي: إذا تحققت المعلولة في معروض وجودي تحققت العلة في معروض وجودي. وهذا معنى تكافؤهما في الوجود.

و أيضاً: إذا تحققت العلة في معروض عديمي تحققت المعلولة في معروض عديمي، وبالعكس، يعني: إذا تحققت المعلولة في معروض عديمي تحققت العلة في معروض عديمي. وهذا معنى تكافؤهما في العدم. وذلك؛ لأنه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي.

و يلزم من ذلك أنه إذا كانت العلة الفاعلية عديمة كان المعلول أيضاً عديماً، وأنه إذا كان المعلول وجودياً كانت العلة الفاعلية وجودية أيضاً. فإن ثبت أن تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز، ثبت ما ادعاه بتمامه؛ لأنه يلزم منه أنه إذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول أيضاً وجودياً، وأنه إذا كان المعلول عديماً كانت العلة أيضاً عديمة، لكنه لم يثبت.

و ما قيل في إثباته: من أنه إن صح أن عدم العدم عين الوجود، وأن عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول، لم يجز أن يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي، وإلا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي، هذا خلف.

أقول: مردود بأنه يجوز أن يكون الوجودي<sup>٢</sup> الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى، و

---

من قوله: فالفاعل مبدأ التأثير إلى هاهنا، بيان أحكام العلة الفاعلية، وإن جرى بعضها في غير العلة الفاعلية بحكم بجرى دليل، فتدبر (الدواني).

١. ج: «العلية».

٢. قوله: مردود بأنه يجوز أن يكون الوجودي. أقول: لا يخفى أنه بعد تسليم أن عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول، يلزم في هذه الصورة أن يكون عدم الواجب تعالى عن ذلك علة لأمر وجودي، و كون عدمه أمراً (ر، ذ: عدم أمر ما) محالاً لا ينافي عليه؛ فإن عدم العقل الأول معلول لعدمه تعالى و عدمه علة له، لكن لما كان العلة (ر، ذ: العلية) مستعاً لذاته كان المعلول مستعاً بالغير، فلو كان الواجب علة لأمر عديمي لكان عدمه علة لأمر وجودي، و التالي باطل فالمقدم مثله. لا يقال: عدمه محال فجاز أن يستلزم محالاً، و هو عليه لأمر وجودي. لأننا نقول: الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لأمر



لا يتصور له عدم حتى يلزم أن يكون علة للوجودي.

و كذا ما قيل: لو لم يكن معلول الوجودي وجودياً لكان عديمياً، وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة؛ إذ الموجود لا يصدر إلا عن موجود، فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي؛ لأن عدم العلة علة لعدم المعلول، وقد فرض أن الوجودي علة له، أي: لذلك العدمي، فيتوارد علّتان على معلول واحد.

مردود: بأنه يجوز أن لا يكون 'لملكته علة؛ إذ ليس من الواجب أن يكون لكل ممكن علة

عدمي؛ فإنه قد ثبت أنه يستلزم كون عدمه علة لأمر وجودي، وهذا اللازم محال، سواء كان ذلك العدم محالاً أو لا، فالمفروض (ر: و الفرض) المذكور محال، فافهم (الدواني).

١. قوله: مردود بأنه يجوز أن لا يكون. أقول: من البين أن الإمكان علة للاحتياج (ض، ر: الاحتياج)، و الاحتياج نسبة تنفصي محتاجاً إليه، فلكل ممكن أمر محتاج (ض، ذ: يحتاج) إليه، سواء (ر، ذ: + كان) وجد أو لم يوجد أصلاً. نعم إن كان موجوداً يلزم تحقق المحتاج إليه، وإن لم يكن موجوداً فلا، فلكل ممكن علة بحسب نفس الأمر؛ متمتعاً كانت تلك العلة أو ممكناً، موجوداً أو معدوماً، فالملكة المذكورة تكون معلولة لأمر موجود لكونها أمراً وجودياً، فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها، و المفروض كون أمر وجودي آخر أيضاً علة لعدمها، فتجتمع علّتان مستقلّتان، فلو كان الوجودي علة لأمر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الأمر العدمي، وهذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا، و لا يتوجه عليه المنع الذي ذكره الشارح. نعم يبقى الكلام هاهنا في بطلان الثاني (ض: التالي) بناء على ما يقال: إن توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير متمتع، فإذا فرض كون الواجب علة للملكة و عدم الواجب متمتع، فلا يجتمع مع ذلك الأمر الوجودي الذي فرض علة للأمر العدمي، و لا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالاً، و على تقدير كون علة الملكة أمراً ممكناً يجوز أن لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي. و يندفع بأنه على تقدير تحقق الأمر المفروض علة للأمر العدمي لا يخلو إما أن يوجد الوجودي الذي هو علة للملكة أو لا. و على الأول يلزم اجتماع النفيين، و على الثاني اجتماع علتين مستقلّتين. لا يقال: لا نسلم لزوم اجتماع النفيين على التقدير الأول؛ لجواز أن يتخلف أحدهما لفقد شرط. لأننا نقول: الترديد في العلتين المجتمعين (ذ: المستجمعين) لشرائط التأثير، فإننا (ر: لأننا) نقول: على تقدير تحقق الوجودي (ر، ذ: + الأمر) المفروض علة للأمر العدمي مع

موجودة؛ إذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود أزلاً وأبداً. ولو سلم، يجوز أن يكون علته واجب الوجود.

لا يقال: فيلزم أن يكون معلوله أيضاً موجوداً؛ لوجود علته، لجواز أن يكون وجوده متوقفاً على شرط<sup>١</sup> لم يتحقق بعد.

### (و القبول و الفعل متنافيان مع اتحاد النسبة: لتنافي لازميهما).

قال الحكماء: البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه أصلاً، كالواجب تعالى، لا يكون مصدراً لأثر وقابلاً له. وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته، على ما يقوله الأشاعرة، واستدلوا على ذلك بأن القبول و الفعل متنافيان عند اتحاد النسبة، أي: عند اتحاد نسبة الفعل و نسبة القبول، بأن تكون نسبة الفعل واقعة بين المتين اللذين وقع نسبة القبول بينهما. و ذلك لتنافي لازميهما، أعني: الوجوب اللازم للفعل و الإمكان اللازم للقبول؛ فإن الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول<sup>٢</sup>، والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول، بل يمكن حصوله فيه.

جميع شرايط التأثير إما أن يوجد الوجودي الذي هو علة للملكة مع جميع شرائط التأثير أيضاً (ض، ر): - أيضاً) أو لا. و نسوق الكلام، فتفكر (الدواني).

١. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «موجدة».

٢. قوله: لجواز أن يكون وجوده متوقفاً على شرائط. أقول: أنت خير بأنه حيث لا تكون العلة الفاعلية لتلك الملكة موجودة بشرائط التأثير، فيكون علة لعدم انتفاء الفاعل من حيث إنه فاعل بالفعل و إن كان ذاته موجوداً، و لا شك أن مراد من يقول بهذا التوجيه أن انتفاء الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول. هذا، و لو استدلل على هذا المطلوب بأننا نعلم قطعاً أن انتفاء علة الملكة كاف في عدمها - سواء وجد الأمر الوجودي الذي فرض كونه مؤثراً في عدمها أو لم يوجد - و إلا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته، هذا خلف، و إذا لم يختلف (ض: يتخلف) حال الشيء وجوداً و عدماً بوجود آخر و عدمه، لم يكن الآخر علة له قطعاً، لم يتجه عليه هذه الشبهات (الدواني).

٣. نسخة بدل خ: «المقبول».

و يرد عليه: أنه إن أراد أن الفاعل إذا استجمع شرائط تأثيره و ارتفع موانعه و صار بالفعل موصوفاً بالفاعلية و جب وجود المفعول<sup>١</sup> منه، فكذا نقول: إن القابل إذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلاً بالفعل و جب وجود المفعول<sup>٢</sup> فيه، فلا فرق بينهما.

و إن أراد أن القابل وحده<sup>٣</sup> لا يجب معه وجود المفعول و لا عدمه، فكذا نقول: إن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول<sup>٤</sup> و لا عدمه، فلا فرق أيضاً.

و الجواب عن ذلك: بأن الفاعل يمكن أن يكون مستقلاً في بعض الضور أو موجباً لمفعوله من حيث إنه فاعل، دون القابل؛ إذ لا يتصور استقلاله و إيجابه من حيث إنه قابل في شيء من الضور، فالفاعل وحده موجب في الجملة، و القبول لا يوجب أصلاً، فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب و امتناعه من تلك الجهة، و هو محال.

أقول: مدفوع بأن إمكان الوجوب إنما هو من جهة الفاعلية<sup>٥</sup> - كما صرح به هذا المجيب - و امتناع الوجوب إنما هو من جهة القابلية - كما صرح به أيضاً - فإمكان الوجوب و امتناعه لهما من جهة واحدة<sup>٦</sup>، بل من جهتين مختلفتين، هما الفاعلية و القابلية، و لا محذور في ذلك.

(و تجب المخالفة بين العلة و المعلوم إن كان المعلوم محتاجاً لذاته إلى تلك العلة، و إلا فلا). يعني: أن المعلوم إن كان محتاجاً إلى العلة في ذاته و ماهيته يجب أن تكون ماهيته

١. ث: المعلوم.

٢. ج: المفعول.

٣. ث: - و وحده.

٤. ت، خ: المفعول.

٥. ج: الفاعل.

٦. قوله: فإمكان الوجوب و امتناعه لهما من جهة واحدة. أقول: الفاعلية و القابلية أمران مختلفان لاختلاف لوازمهما، فلا يكونان من جهة واحدة، فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما، و به يتم المطلوب (الدواني).

مخالفة لماهية العلة، وإلا لزم أن تكون ماهية المعلول محتاجة<sup>١</sup> إلى نفسها، وإِنَّه محال. وإن كان محتاجاً إلى العلة في شخصه - لا في نوعه و ماهيته - جاز أن يتفقا في الماهية وأن يختلفا فيها.

(و لا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب) يعني<sup>٢</sup> إذا كان شيء، علة فاعلية لآخر، و كان هناك شيء، ثالث مصاحب لذلك الفاعل، فإنه لا يجب أن يكون ذلك المصاحب فاعلاً لذلك الآخر، بل لا يجوز ذلك، لامتناع أن يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة، و كذا الحال في مصاحب المعلول؛ فإنه لا يجب كونه معلولاً لعلّة ذلك المعلول، بل لا يجوز ذلك إذا فرضت<sup>٣</sup> عليّتها لهما من جهة واحدة.

(و ليس الشخص من العنصریات علة ذاتية لشخص آخر<sup>٤</sup>، وإلا لم تنفاه الأشخاص) يعني: لو كان الشخص من العنصریات بحسب ذاته و ماهيته علة<sup>٥</sup> لآخر<sup>٦</sup> منها لزم أن يكون كل شخص علة<sup>٧</sup> لآخر منها؛ لاشتماله على تلك الماهية. و يلزم لا تنتهي أشخاص العناصر مترتبة موجودة معاً.

و فيه<sup>٨</sup> نظر؛ لأننا لا نسلم أنه يلزم<sup>٩</sup> أن يكون<sup>١٠</sup> كل شخص علة لآخر، وإنما اللازم أن يكون كل

١. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «محتاجاً».

٢. أ، ذ، ر، ز: - «يعني».

٣. ج: «فرض».

٤. س، ش: + «منها».

٥. أ، ث: «للآخر».

٦. خ: «أقول: و فيه».

٧. ث: + «منه».

٨ قوله: و فيه نظر؛ لأننا لا نسلم أنه يلزم أن يكون. أقول: الظاهر أن مراد المصنف أنه ليس ماهيته مقتضية لعلية شخص آخر مطلقاً، بحيث يكون الخصوص مستنداً إلى الخصوص، و يكون مقتضى ماهيته أن يكون علة لشخص آخر، و حيث كل فرد منها علة لشخص آخر يناسب خصوصيته، فيلزم لاتناهي أشخاصها كما ذكره بلا ريب، و ليس مراده كون ماهيته مقتضية لعلية شخص معين حتى يرد ما ذكره الشارح من أن اللازم حيث كل فرد علة لذلك الشخص المعين لا عدم تناهي الأشخاص؛ فإن

شخص من أشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلوم  
فرضاً.

(و لاستغناؤه عنه بغيره). دليل آخر على أن العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض، تقريره: أن  
العناصر ليس بعضها أولى - بأن يكون علة ذاتية لبعضها - من غيره، بل نسبة<sup>١</sup> كلها في ذلك سواء،  
فيستغني ما فرضناه معلولاً عما فرضناه علة بغير<sup>٢</sup> ذلك المفروض، هذا خلف.  
و فيه نظر؛ لأن معنى العلية الذاتية<sup>٣</sup> - على ما مر - أن يكون علة بماهيتها و حقيقته، لا أن تكون  
العلة<sup>٤</sup> هي الماهية، بحيث لا يكون لخصوصية الأفراد مدخل في تلك العلية. فلا معنى لاحتياج  
المعلوم و استغناؤه عن خصوصية فرد فرد.

(و لعدم تقدمه). دليل آخر، تقريره: أن الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص  
آخر منها؛ لأن كل شخص من العناصر يمكن أن يفرض متقدماً<sup>٥</sup> على شخص آخر منها<sup>٦</sup> و متأخراً  
عنه، و هو هو، و العلة الذاتية لا بد و أن تكون متقدمة بالذات على المعلوم.  
و فيه نظر؛ لأن إمكان فرض التقدم و التأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الأمر، و إمكان

ذلك مما لا يذهب الوهم إليه، كيف و جئت بيلزم أن يكون ذلك الشخص المعلوم علة لنفسه  
(الدواني).

١. ث، خ، ج: - نسبة.

٢. خ: «لغيره».

٣. قوله: و فيه نظر؛ لأن معنى العلية الذاتية. أقول: أنت خير بأن مفاد كلام المصنف نفى كون الشخص من  
العنصرات علة لشخص آخر بسبب ماهيته، فقد نسب (ض: نسبت) العلية و المعلولية إلى الشخص و  
جعل الماهية متناً لتلك العلية، و جئت يظهر معنى احتياج المعلوم و استغناؤه عن خصوصية فرد فرد  
(الدواني).

٤. ت، ث، ج: «و حقيقته، أي: تكون العلة».

٥. ث، خ: «بالذات».

٦. أ، ث، ت، خ: - «منها» ج: - «آخر منها».

التقدم و التأخر بحسب نفس الأمر ممنوع.

(و لتكافؤهما). دليل آخر، تقريره: أنَّ الشخص من العناصر تكافئ شخصاً آخر في أنَّ أحدهما ليس أولى بأن يكون علة للآخر من العكس، و المتكافئان لا يكون أحدهما علة للآخر. و يرد عليه و على الدليلين<sup>١</sup> - الأول و الثاني - أنها مبنية على أنَّ أشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية، و هو ممنوع.

(و لبقاء أحدهما مع عدم<sup>٢</sup> صاحبه). دليل آخر، تقريره: أنَّ كلَّ شخص من العناصر يجوز أن يبقى بعد عدم شخص آخر، و المعلول لا يجوز أن يبقى بعد<sup>٣</sup> علة. و فيه نظر؛ لأنَّ كلية هذا الحكم ممنوعة، و الاستواء في البقية<sup>٤</sup> - على تقدير التسليم - لا يفيد ذلك، و الاستقراء الناقص لا يفيد يقيناً.

## [كيفية صدور الأفعال منّا]

(و الفعل<sup>٥</sup> منّا يفتقر إلى تصوّر جزئي ليتخصّص به الفعل، ثمَّ شوق، ثمَّ إرادة، ثمَّ حركة من العضلات ليقع منّا الفعل).

إشارة إلى مبادئ الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى النفس الحيوانية، و هي أربعة مترتبة، أبعدها

١. قوله: و يرد عليه و على الدليلين. أقول: يمكن أن يقال: مراد المصنّف أنّه ليس الشخص من العناصر لماهيتها المشتركة بينه و بين سائر الأفراد علة لشخص آخر، و هذا الحكم يعمّ المشاركات الجنسية و النوعية، و لا يتوقّف على تساوي أشخاص العناصر في الماهية النوعية، فتدبر و فيه. إنّ إمكان الوجوب و امتناعه لسا من جهة واحدة، فلا بدّ لها من جهتين سابقتين عليهما، و به يتمّ المطلوب (الدواني).

٢. أ، خ، ذ، ر، ز: - «عدم».

٣. خ: + «عدم».

٤. أ، ت، ث، ج، خ: «في الماهية».

٥. س، ش: «و الفاعل».

عن الأفعال هو التصور الجزئي للشيء، الملائم أو المنافر<sup>١</sup>، تصوراً مطابقاً أو غير مطابق. وإنما ينبغي أن يكون التصور جزئياً؛ لأن التصور الكلّي يكون نسبته<sup>٢</sup> إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يقع به جزئي خاص، وإلا يلزم ترجيح أحد الأمور المناوبة على الباقية.

و يليه شوق<sup>٣</sup> ينبعث عن ذلك التصور. و ينبعث<sup>٤</sup> إلى شوق نحو طلب، وإنما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكاً مطابقاً<sup>٥</sup> أو غير مطابق، ويسمى شهوة. و إلى شوق نحو دفع و غلبة، وإنما ينبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار، ويسمى غضباً. و يليه الإجماع المسمى بالإرادة.

١. ت: «النافي».

٢. قوله: لأن التصور الكلّي يكون نسبته. أقول: فيه نظر؛ لأنه صرح بهمنار في التحصيل بأن المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس و العقل الفعّال يصحّ صدوره عن رأي كلّي، و حينئذ يتوجّه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقاً. فإن قيل: قد قيد المصنّف الفعل بالصادر مثلاً، و ليس في أفعالنا ما لا مثل له من نوعه، فلا يرد النقض. قلنا: على تقدير التسليم إذا جوّزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز أن يصدر عن رأي كلّي منحصر فيه، كما قيل في علم الواجب بالجزئيات؛ لأن كلياً منهما معلوم عنده تعالى بوجه كلّي منحصر في فرد، و إن لم يكن نوعه منحصراً في ذلك الفرد؟ و ما الفرق بين النوع المنحصر في فرد، و العرضي (ض: العرض) المنحصر فيه، حتى جوّزتم صدور المعلول عن تصور الأمر الأول دون الثاني، لا بدّ لذلك من بيان. و اعلم أنهم أثبتوا في الفلك قوة شاعرة جسمانية ليحصل لها الإدراك الجزئي الذي هو مبدأ الحركة الشخصية، منسكين بأن الرأي الكلّي لا ينبعث عنه شوق جزئي، و يرد عليه النقض المذكور. و ما قيل في الجواب من أن النفس مع الإرادة الكلّية أمر قار، و العلة القارة ما لم ينضم إليها أمر غير قار يستحيل أن يقتضي أمراً غير قار، و إلا لزم تخلف المعلول عن العلة، لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر (الدواني).

٣. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «و».

٤. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «ينبث».

٥. ر، ز: «أو النافع إذا كان مطابقاً».

و يدلّ على مغايرته للشوق 'كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهي، كما في الدواء البشع. و منه يعلم أنّ الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق. فالقول: بأنّ مبادئ الأفعال 'الاختيارية أربعة،

١. قوله: و يدلّ على مغايرته للشوق. أقول: لم يعرف الشوق الذي هو مقسم الشهوة و الغضب، و حكمه بأن الشهوة مفقود في الدواء البشع، و قال الأستاذ المحقق قدس سره في أوائل حواشي شرح (ص: - شرح) التجريد أنّ الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر (ص: البشر) بخلاف الإرادة، و كذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة، و قد يشتهي الإنسان ما لا يريد به بل يكرهه، كاللذات المحرمة عند الزاهد، و قد يريد ما لا يشتهي بل يفر (ذ: يتفرّغ) عنه، كشرّب الدواء الشّر عند المرض، و لذلك قالوا إرادة المعاصي ممّا يؤخذ عليها دون النفرة، (ر، ذ: + و كراهة الطاعات الشاقة يؤخذ عليها دون النفرة)، انتهى. و كلام الشارح مبني على هذا التفسير. و اعلم أنّ مغايرة الشوق للاجماع يمكن أن يكون بحسب الشدة و الضعف، بأن يشتدّ الشوق فيصير إجماعاً، و قد صرح بذلك بهنبار. و في هذا المقام بحث نفيس حرّراه في شرح الهياكل، فليرجع إليه (الدواتي).

٢. قوله: فالقول بأنّه مبادئ الأفعال. أقول: لا يخفى أنّ مثل ذلك إنّما يلاحم المقامات الخطائية دون المباحث الحكمية، على أنّ دعوى الأغلبية في حيز المنع؛ فإنّه لو أريد بالإرادة الميل الاختياري - كما يقتضيه مقابلته للشوق المفتر بالميل الجبلي الغير المقدور - فيرد أنّ شيئاً من الميل المذكور لا يكون اختياريّاً؛ فإنّه إذا حصل للقادر التصور بالغاية فكانت تلك الغاية أمراً ضرورياً أو مبهماً به جديداً و لم يكن عنه، و ما لم يكن عنه مانع يترتب عليه الميل التام المؤدي إلى الفعل من غير اختيار، كيف، و لو كان المسمّى بالإرادة اختياراً ما لاحتاج إلى إرادة أخرى و يتسلّل. لا يقال: الفعل الاختياري قد يترتب على الشوق دون الإرادة، على ما ذكره الشارح من أنّ القول بأنّ مبادئها أربعة بناء على الغالب. لأننا نقول: على فرض التسليم تحتاج الإرادة إلى الشوق إليها، و نحن نعلم بالوجدان انتفائه؛ إذ لا نجد فينا الشوق إلى الحالة المسمّاة بالإرادة، بل لا يتصور الإرادة حال الفعل أصلاً، بل إنّما يشاق إلى الفعل المتصور المصدّق بقياته، كما يشهد به الوجدان، و إن أريد به الميل التابع للروية اختياراً فيكون وصفه بالاختياري باعتبار أنّ مبدئه - و هو الروية - اختياري، فيتوجّه عليه أنّ الأفعال الصادرة عن الحيوانات المعجم بأسرها خالية عن هذا الميل؛ لفقد الروية فيها، و الأفعال الاختيارية الإنسانية قد يخلو عنه كما اعترف به، بل نقول الأفعال الباعثة للشوق الغريزي أيضاً أكثرها خالية عن الروية؛ فإنّ المنوعلين في الشهوات أكثر من التابعين للعقل. بل نقول: الأفعال التابعة للعقل أكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي، فهي تابعة للإرادة بدونه، فأكثر الأفعال الاختيارية مترتبة إنّما على الشوق بدون الإرادة على



بناءً على الأغلب. وغير مريد لتناول ما يشتهي، كما إذا منع مانع من حياء أو حمية.  
وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد<sup>١</sup> طرفي الفعل و الترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى  
القادر عليهما. و يليه التحريك<sup>٢</sup> من القوة المنبئة في العضلات المحركة للأعضاء.  
هذا، وقد قيل: لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور؛ لأن  
تصوره - من حيث إنه بمنع من وقوع الحركة - يتوقف على وجوده؛ لأنَّ قبل حدوث السواد  
المعين مثلاً لا تصور إلا سواداً واقعاً في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط، و المقيد بهذه  
القيود - و إن كانت ألوفاً - لا يكون إلا كلياً، و أما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من  
فرض الاشتراك فلا يحصل إلا بعد وجوده، فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دوراً.  
و أجاب المصنف: بأن إدراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال، لا على  
حصوله في الخارج. و حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه، المتوقف

هذا التفسير، أو بالعكس، فمبادئها في الأغلب ثلاثة، لا أربعة كما ذكره. لا يقال: لم يفسر الشارح  
الإرادة بما فسر السيد قدس سره، فلعل الإرادة عنده هو الإجماع الذي يلي الفعل، سواء ترتب على  
الروية أو لا. و الشوق حالة مفردة بما ذكره الشارح، و حينئذ يظهر أن الغالب ترتب الفعل على كليهما؛  
لأن الإرادة لازمة في كل فعل اختياري، و الشوق موجود في أكثرها؛ بناءً على أن الأفعال التابعة للشوق  
الغريزي أكثر من الأفعال المخالفة لها. لأننا نقول: هذه الأكثرية ممنوعة؛ فإن الأفعال العادية و الشرعية  
أكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي، و أيضاً أكثرها يصدر على وجه يتضمن كلفة يتخالف  
مقتضى الشوق، كالأكل و الشرب و غيرهما؛ فأنهما في الأغلب يراعى فيها الرسوم العادية أو الشرعية  
المخالفة لمقتضى الشوق الغريزي كما يشهد بالاستقراء، و بالجملة لا يثبت كون الأفعال التي هي  
مشوقة بحسب الغريزة أكثر مما ليست بمشوقة (الدواني).

١. عطف على قوله: «مريد لتناول ما لا يشتهي».

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: - «أحد».

٣. خ: «الحركة».

٤. أ، ث، ذ، ر، ز: - «قد».

٥. خ: «الآن».

على إدراكه؛ فإنه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال، فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأ لحصوله في الخارج، فلا يلزم الدور.

(و الحركة) الاختبارية (إلى مكان تتبع إرادة بحسبها) أي: بحسب تلك الحركة (و جزئيات تلك الحركة تتبع 'تخييلات و إرادات' جزئية).

إشارة إلى جواب سؤال ربما يورد، فيقال: الحركة على مسافة تكفي فيها إرادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها، مع أنها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك، من غير أن يتصورها بخصوصها و يتعلّق إرادته بالحركة إليها و الحركة عنها<sup>١</sup>، بل تلك الإرادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة بأسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود. فظهر أنّ الأفعال الجزئية الصادرة عنّا لا يحتاج إلى تصورات و إرادات جزئية.

و تقرير الجواب: أنّ صدور الحركة عن الإرادة الكلية يتوقف على وجود الإرادة الجزئية. بيان ذلك: أنّ المتحرك على مسافة<sup>٢</sup> يتخيلها أولاً، و تنبث منه إرادة كلية متعلقة بقطع جميعها، ثمّ إنه يتخيل حدّاً جزئياً من حدودها، و تنبث من تخيله إرادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه و بين ذلك الحدّ. و بعد قطعه إياه يتخيل حدّاً آخر وهكذا. فلو انقطع بعد وصوله إلى حدّ معين من حدودها تخيله لحدّ آخر بعده انقطعت حركته، و لم يتجاوز ذلك الحدّ الذي وصل إليه،

١. خ: «يتبع».

٢. خ: «إرادة».

٣. ت، ج: «عليها».

٤. قوله: بيان ذلك أنّ المتحرك على مسافة. أقول: فيه بحث؛ إذ لا توقف للإرادة الكلية على تخيل المسافة، بل يكفي فيها التعلّل، و قطع المسافة (ر، ذ: «لا يتوقف») على إدراك كلّ المسافة أولاً على سبيل التخيل؛ لجواز أن يدرك أولاً جزءاً منها فيقطعه ثمّ جزءاً آخر وهكذا. و لهذا الأخير وجه دفع؛ إذ حينئذ يكون في كلّ قصد ذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة، و بذلك يحصل الفرض من هذا الكلام، و هو أنّ السابق تصور المسافة و الإرادة المتعلقة بها ثمّ ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء و الإرادات الجزئية التابعة لها (ر: و الإرادة الجزئية الباقية) (الدواني).

و يبقى واقفاً فكل جزء من أجزاء المسافة يتعلّق به تخيلٌ، و تتبعث منه إرادة جزئية ترتب عليها الحركة على ذلك الجزء.

فهذه التخيلات و الإرادات مستمرة استمرار الحركات. و كما أنّ استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها<sup>١</sup>، و لا يقتضي كونها كلية، كذلك استمرار التخيلات و الإرادات هكذا- متجددة متصرفة- لا يمنع جزئيتها، و لا يقتضي كليتها.

ولما اعترض: بأنّ التخيلات و الإرادات الجزئية أمور حادثة جزئية، فلا بدّ لها من علل جزئية حادثة، و الكلام فيها كالكلام في الأولى<sup>٢</sup>، فيتسلل<sup>٣</sup>. ثمّ التسلسل إن كان دفعة<sup>٤</sup> فهو محال، و إن كان السابق علّة لللاحق كان أيضاً محالاً؛ لأنّ السابق ينعدم حال حصول<sup>٥</sup> اللاحق، و المعدوم لا يكون علّة للموجود؛ أجاب بقوله:

(يكون<sup>٦</sup> السابق من هذه) التخيلات (علّة<sup>٧</sup> للسابق من تلك) الإرادات (المعدّة لحصول) تخيلات و إرادات (أخرى، فتصل الإرادات في النفس، و الحركات في المسافة إلى آخرها<sup>٨</sup>).

يعني: أنّ السابق علّة معدّة لللاحق، فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق؛ لأنّ العلّة

١. أ، خ: «شخصها». نسخة بدل خ: «شخصيتها».

٢. ت، ج، ح: «الأول».

٣. ث: - «يتسلل». ت، خ، ج: «تسلل».

٤. قوله: ثمّ التسلسل إن كان دفعة. أقول: في هذا التردد خلل؛ لأنّ المراد بالدفعة إن كان معيتها بالذات

فالبحت (ض: فالمبحث) لا يحتمله؛ لأنّ الكلام في العلل، و إن كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينه

و بين الشقّ الثاني؛ إذ تلك المعية لازمة على التقدير الثاني أيضاً (الدواني).

٥. ت: «وصول».

٦. س: «فيكون».

٧. ش: «العلّة».

٨. س: «آخرها».

المعدة تجب أن لا يجمع المعلول، على ما مرّ تحقيقه.

ثم اعترض: بأنّ الإنسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كقرسخ مثلاً أنه يقصد نهايتها ويتوجه إلى تلك النهاية، مع ذهوله عن الحدود الواقعة<sup>١</sup> في أثنائها، إما لفقلته عنها، أو لاشتغال نفسه بشاغل، من خوف أو مرض.

و أيضاً: فالذي يتوقّف عليه الحركة إما أن يكون تخيل كل واحد<sup>٢</sup> من الحدود التي تفرض في المسافة، أو تخيل بعضها دون بعض<sup>٣</sup>. الأول يقتضي تصوّرات<sup>٤</sup> غير متناهية مرات غير متناهية؛ لأنّ المسافة منصفة إلى غير النهاية، وكل نصف من تلك الأنصاف التي لا يتناهى شأنه ذلك، لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة أنّ الأمر ليس كذلك.

و الثاني يوجب جواز تحقّق الحركة على كل المسافة من غير قصد إلى شيء من أجزائها؛ لأنّه إذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلّها، وإلا يلزم الترجّح بلا مرجّح.

و أيضاً: لا يكون حيثيّة التخيّلات والإرادات متصلة، كما زعم وجعل إئصالها سبباً لاستمرار الحركة.

١. قوله: مع ذهوله عن الحدود الواقعة. أقول: لا يخفى على من راجع وجدانه أنّ المتحرك بالاختيار يدرك أجزاء المسافة شيئاً فشيئاً، ولذلك إذا غشيه الظلمة فلم يدرك الطريق، وقد وقف عن السير، فكما أنّ الحركة مستمرة على سبيل التدرّج كذلك الإدراك مستمر على هذا النهج، واستمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم إدراك الحدود المفروضة فيها؛ إذ الحركة الواحدة المتصلة يستدعي إدراكاً واحداً مستمراً على سبيل التدرّج. نعم، إذا تعدد الحركات كما في الخطوات المتعاقبة كانت هناك تصوّرات متعدّدة لمسافات متعدّدة، لكن لما صار تلك التصرّوات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعقل، فربما يشبه الأمر فيشبههم أنّه لم يدركها أو ينسى إدراكها، ومن البين أنّ الإدراك شيء، وإدراك الإدراك شيء آخر، وانحفاظ ذلك الإدراك شيء آخر (الدواني).

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ز: - واحد.

٣. ج: + «و».

٤. أ، خ، ج: «قصوداً». ت: «تصوراً».

و أجاب عن أصل السؤال بعض المحققين: بأن الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط، دون الحركة بمعنى القطع، و سيأتي تحقيق ذلك و بيان أن الحركة<sup>٢</sup> بمعنى التوسط أمر واحد شخصي من مبدأ المسافة إلى متنهاها، فيكفي فيها تخيل المسافة<sup>١</sup> بأسرها إجمالاً و إرادة

١. أ، ث، ت، خ، ج: «قطع المسافة».

٢. ث: «ذلك». ز: «بيانه».

٣. ج: «تحقيق ذلك بيان ذلك أن الحركة».

٤. قوله: فيكفي فيها تخيل المسافة. أقول: أنت خير بأن الأمر الغير القار إلا بالانضمام أمر غير قار كما سبق. و الحركة التوسطية و إن كانت أمراً قاراً استمر من مبدأ المسافة إلى متنهاها، لكن يلزمها تبدل النسبة إلى الحدود المفروضة في المسافة على سبيل التعاقب، فهي و إن كانت قارة بحسب الذات فهي غير قار بحسب العارض، فيعود الكلام أن القار العارض لغير القار أمر قار بانفراده بدون انضمام أمر غير قار. قال الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل بيان المحرك القريب للسموات: «و نقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركة القريب قوة عقلية صرفة. لا بتغير و لا بتخيل الجزئيات البتة، و كنا قد أشرنا إلى حمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، و أوضحنا أن الحركة معنى تجدد السحب، و كل شرط منه مختص بسلب؛ فإنه لا ثبات له و لا يجوز أن يكون عين معنى ثابت البتة وجده. فإن قلت عن معنى ثابت متجدد فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال. أما إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون كل حركة يتجدد فيه فليجدد قرب و بعد من النهاية، و لولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة؛ فإن الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت. و أما إن كانت عن إرادة فيجب أن يكون إرادة متجددة جزئية؛ فإن الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة، فلا يجب أن يتعين بها هذه الحركة دون هذه؛ فإنها إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، و إن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة ما قبلها أو بعدها معدومة كان المعدوم موجباً لموجود، و المعدوم لا يكون موجباً لموجود، و إن كانت قد يكون الأعدام علة الأعدام. و إن كانت العلية لأمر متجدد فالسؤال في تجددتها ثابت، فإن كانت تجدد طبعياً لزم المحال الذي قدمناه، و إن كان إرادياً تبدل بحسب تصورات متجددة، فهو يثبت الذي يزیده. ثم أورد على نفسه أنه لم لا يجوز أن يكون الأمر المتجدد هو العقلية المتقلة؛ إذ يمكن أن يتقل العقل النفساني من معقول إلى معقول آخر، فيجوز أن يتحد الحركة لتجدد الإرادة العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجددة. فأجاب بما

حاصله أن الإرادة الكئنة وإن كانت على سبيل التجدد، فهي متعلقة بصيغة مشتركة، ونسبها إلى جميع أجزاء تلك الحركة على سواء، فلا يصدق عنها شيء منها؛ لأن العلّة لابد أن يكون لها خصوصية بالنسبة إلى المعلول لا يكون لها مع غيره، فإذا انتفت الخصوصية لم يتحقق لعلها. وبين ذلك بأن الحدود المفروضة في الحركة المستديرة متحدة بالسوء، فلا يتعلق الإرادة العقلية بخصوص الحركة من أحدهما إلى الآخر. أقول: ولا يحلوا من مافضة. ثم إذا تمهد ذلك فقول: نخيل المسافة بأسرها، بدلاً غير متجدد، فلا يكفي في صدور الحركة المستمرة لتجدد السبب كما تبين. اللهم إلا أن يقال: مراده تخيل المسافة إجمالاً على وجه التجدد، كما يتخيل الخط الممثل من القطرة النازلة كذلك، ويكون المراد بالإجمال تخيل قطعة قطعة بصورة مفردة، بل أن يكون هناك حركة ثنائية في تخيل المسافة بالأسر، فينتخب تلك المسافة على سبيل التدرج. وحينئذ يكون كلاماً محققاً راجعاً إلى ما أسلفناه، لكن يبقى الكلام في استداد الحركة المتخيلة؛ إذ لا يمكن أن يستد إلى أمر ثابت؛ لما مر، فيلزم استادها إلى متجدد آخر، وهكذا، فيلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلّة؛ إذ لا يمكن استداد شيء من تلك السلاسل إلى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان؛ لاستلزامه الدور. وأجاب عنه في شرح الإشارات بأن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضاً سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تصل الإرادات في النفس، والحركات في الجسم لا يتسلسل دفعة؛ لأن الإرادة ليكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه، فإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم وفي حال وجود الإرادة في ذلك الحد الذي يريده؛ لأن إرادة الإيجاد لا يتعلق بالموجود، بل كان في حد آخر قبله، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله، فإذا تأخر كونه في الحد الذي عن وجوده الإرادة لأمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل، لا إلى الإرادة التي هو الفاعل، ومع وصوله إلى الحد الذي يريده - يعني تلك الإرادة - ويتجدد غيرها، فيصير كلّ وصول سبباً لوجود إرادة يتجدد مع ذلك الوصول، ووجود كلّ إرادة سبباً لوصول متأخر عنها، فتستمر الإرادات والحركات استمرار شيء غير قار، بل على سبيل نصزم وتجدد، والسابق لا يكون بانفراد عنه لللاحق، بل هو شرط ما نسمه العلّة بانضيافه إليها انتهى كلامه. فيه بحث، أما أولاً: فلأن قوله: إرادة إيجاد لا يتعلق بالموجود، ممنوع؛ لجواز أن يكون تقدم الإرادة على وجوده تقدماً ذاتياً لا زمانياً، كما في إرادة الواجب تعالى للقدية على مذهبهم، وليس في قوله: فإذا تأخر كونه في الحد، ما يدفع ذلك؛ لأن كون الجسم لا يكون في زمان واحد في مكانين لا يستلزم اجتماع إرادة الحصول في مكان مقارناً بالزمان متقدماً عليه

متعلقة بالحركة عليها. ولا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة عليها و توجه القصد إليها بخصوصها؛ إذ ليس هناك حركات متعددة، بل حركة واحدة جزئية، فلا ترد الحركة على مسافة

بالذات، و أنت خير بأن لا يحتاج في الجواب إلى دعوى امتناع الاجتماع، بل يكفي جواز التقدم. و أيضاً لا يحتاج في تقدم الإرادة على الكون في الجذ المراد إلى هذه المقدمة، بل يكفي أن يقال: إنَّ الكون فيه إنما يكون بالحركة، فلا يكون في حال الإرادة فيها. و لا يخفى أنَّ هذا لا يدل على عدم بقاء الإرادة حال الوصول، و لا يتوقف المطلوب عليه. و أما ثانياً: فلأنَّ حاصل الجواب أنَّ كل قطعة سابقة من الحركة علة معدة للقطعة اللاحقة من الإرادة، و كذا كل قطعة سابقة من الإرادة معدة للقطعة اللاحقة من الحركة، و هكذا إلى ما لا نهاية له من الطرفين. و حينئذ تكون السلسلة متساويتين في العلبة و المعلولة، فلا يتحقق الاحتياج إلى أمر متجدد خارج عنها، لا يكون إحداها علة للأخرى و لا معلولاً لها على الإطلاق، بل يكون عليتهما و معلولتهما بحسب أجزائهما العرضية، و إذا جاز ذلك أمكن أن يقال: كل سابق من الحركة عقدة معدة لللاحق منها إلى غير النهاية عن الطرفين من غير استناد إلى متجدد خارج، و هو مندفع؛ لأنَّ الحركة الإرادية لا بد من استنادها إلى الإرادة، ثم الإرادة الكلية لا تكفي كما نفور، فلا بد من إرادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب، ثم تصرم الأجزاء المفروضة في الإرادة لا يمكن استنادها إلى نفسها، فتعين ما ذكره. فإن قلت: يشكل أمر الحركات التي لها بذاته، كحركات الإدراك دبة و الحركات الطبيعية؛ إذ الجزء الأول منها لا يكون مسبقاً بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين في الإرادة و الحركات. قلت: الحركات و إن كانت متناهية من المبداء ليس لها جزء أول؛ فأنها منقسمة إلى غير النهاية، و الحال في الحركات الإرادية المبتدئة كذلك يستند كل جزء منها إلى جزء من الإرادة سابق عليه، و ذلك الجزء من الإرادة يستند إلى جزء من الحركة السابق عليه؛ فإن الساكن في مكان مثلاً يتصور أولاً مكاناً آخر، و يعتقد في الكون فيه فائدة كلفاء صديق مثلاً، فيريد الكون فيه، فيختل المسافة التي بينهما تخيلاً تدريجياً تصحبه إرادة متجددة تدريجية، فتستمر الإرادة و الحركات. فكل جزء من الحركة موجود أو مفروض مستند إلى جزء موجود أو مفروض من الإرادة سابق عليه، و كذا كل جزء من الإرادة مستند إلى جزء من الحركة سابق عليه. و أما الحركات الطبيعية و الفسرية فتجددها بسبب تجدد مراتب الميل، كما سبق عن الشيخ؛ إذ كلما قطع المتحرك جزءاً من المسافة يتجدد له مرتبة من الميل و تجدد ميل آخر أشد من الأول أو أضعف إلى أن ينقطع تجدد الميل فيقطع الحركة. و يمكن أن يقال: إنَّ الحركات المبتدئة مرتبطة بالحركات الفلكية التي لا بداية لها. فكن على بصيرة في هذا المقام؛ فإنه من مزال الأقدام (الدواني).

نقضاً على القاعدة<sup>١</sup> القائلة: إنَّ كلَّ فعل جزئي يحتاج إلى تصوّر وإرادة جزئيين. وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع، وكذا ما أجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب أيضاً، فالكلّ ساقط، وتلك القاعدة مشبّدة.

### [تأثير القوي الجسمانية]

(و يشترط في صدق التأثير على المقارن: الوضع). قال الحكماء: يشترط<sup>٢</sup> في أن يصدق على المقارن للمادة - أعني: الصور والأعراض المقارنة لها - أنه مؤثّر وضع خاصّ بينه وبين ما يؤثر هو فيه؛ لأنّ الصور والأعراض المقارنة<sup>٣</sup> قوامها بموادّ الأجسام، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة، فيكون بمشاركة من الوضع. ولذلك كان<sup>٤</sup> النار لا تسخن<sup>٥</sup> أي شيء، اتفق، بل ما كان ملائياً لجرمها<sup>٦</sup>، أو ما كان له وضع آخر بالقياس إليه<sup>٧</sup>. والشمس لا تضيء كل شيء اتفق، بل ما كان مقابلاً لجرمها<sup>٨</sup>.

و اعترض عليه<sup>٩</sup>: بأنّه إن أراد بواسطة المادة توقّف الفعل على تحقّق المادة<sup>١٠</sup>، فذلك ممسّم؛ لأنّ ذات الفاعل - أعني: الصور والأعراض - متوقّف عليها، فيتوقّف فعله أيضاً عليها بالضرورة،

١. ج: «القاعدة». أ، ر: - «القاعدة».

٢. خ: «يشترط».

٣. أ، ج: - «المقارنة».

٤. أ، ت: «فإن».

٥. ث: «لذلك قيل بأن النار لا تسخن».

٦. خ: «بجرمها».

٧. أ: - «إليه». ت، خ، ج: - «أو ما كان له وضع آخر بالقياس إليه».

٨. خ: «بجرمها». ذ، ر: + «إليه».

٩. ث، خ، ج: - «عليه».

١٠. أ، خ: «أن تحقّق الفعل يتوقّف على تحقّق المادة».



لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير. وإن أراد بها أن لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك ممنوع؛ فإن المادي يتأثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير<sup>١</sup>، فلم لا يجوز أن يكون المادي بعد تحضله بالمادة مؤثراً بخصوصية ذاته في المجرد، فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره، وإن كان حالاً في المادة<sup>٢</sup> مقارنة للوضع، وأي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك؟

و أيضاً: فإن النفس الناطقة تتأثر عما يرسم في قواها المتخيلة والمتوهمه؛ فإنه يحصل لها بواسطتها أعراض نفائية - كالغضب والفرح وغيرهما - مع أن النفس وأعراضها لا وضع لها، وتلك الأمور المرسمة في قواها مادية ذوات أوضاع. وما يقال: من أن هذه معدّات للنفس وكلامنا في المؤثر، مدفوع: بأن أقل مراتبها الإعداد، وهو تأثير أيضاً.

(و التناهي) أي: وبشرط في صدق التأثير على المقارن تاهي آثاره. فيكون قوله: التناهي، معطوفاً على قوله: الوضع. والظاهر من هذا العطف<sup>٣</sup> توقّف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقّفه على الوضع، لكنّ الظاهر - كما هو المفهوم من كلامهم - أن التأثير متوقّف على الوضع ومستلزم للتناهي، ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط.

(بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي، وعدمه الخاص على

١. خ: + وفيه.

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - وه.

٣. قوله: والظاهر من هذا العطف. أقول: مفهوم هذا العطف هو توقّف صدق التأثير على التناهي، لا توقّف نفس التأثير، ومن البين أن التأثير أعم من التأثير المتناهي، فصدق (ر، ذ: و صدق) العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرّر في موضعه، والتأثير المطلق ذاتي بالنسبة إلى التأثير المتناهي؛ إذ المراد بهما مفهومهما، والتأثير المطلق ذاتي بالنسبة إلى المفيد. ولعل المصنف إنما أفحم لفظ التصديق لهذا المعنى، وإلا لكان المطلوب أن يقول: يشترط في التأثير، بدون لفظ الصدق (الدواني).

المؤثر) بالنظر إلى آثاره.

إشارة إلى أن صدق التناهي و عدمه الخاص - أعني: عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهيًا، وهو عدم الملكة - على المؤثر - نظراً إلى آثاره - إنما يكون بحسب المدة أو العدة أو الشدة ليتوكل بإثبات تناهيه بحسب تلك الأمور الثلاثة على إثبات أن القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقاً.

و ذلك، أعني: أن المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره إلا بحسب أحد تلك الأمور الثلاثة؛ لأن التناهي واللاتناهي - بمعنى عدم الملكة - من الأعراض الذاتية الأولية للكنية، فإذا وصف المؤثر بالتناهي أو اللاتناهي نظراً إلى آثاره فلا بد أن يعتبر إما عدد الآثار، وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة، وإما زمانها. وحينئذٍ إما أن يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة، وهو التناهي بحسب المدة، أو في النقصان والقلة، وهو التناهي بحسب الشدة.

ثم إن اللاتناهي في<sup>٢</sup> الشدة ظاهر البطلان، ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه، وأقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة.

و ذلك، أعني: بطلان اللاتناهي في<sup>٣</sup> الشدة؛ لأن القوى إذا اختلفت في الشدة، كزماة يقطع سهاثهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة، فلا شك أن التي زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر. فما يكون غير متناهي في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان أقل منه، لكن كل زمان قابل للقسمة، فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون أسرع، فمصدرها<sup>٤</sup> أشد وأقوى. فلا يكون مصدر الأولى غير

١. ج: «و».

٢. ج: «و».

٣. أ، ث: «بحسب».

٤. خ: «بحسب».

٥. خ: «+ يكون».

متاه في الشدة، والمقدر خلافه.  
واعترض عليه: بأننا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر، وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعاً؛ لجواز أن يكون المفروض محالاً مُستلزماً لمحالٍ آخر.  
(لأن القرى يختلف باختلاف القابل، ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله. والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل، تساوي الصغير والكبير في القبول، فإذا تحرّك مع اتحاد المبدء عرّض التناهي).

قالوا: لا شك أن التأثير القرى يختلف باختلاف القابل المقصور، بمعنى: أنه كلما كان المقصور أكبر كان تحريك القاسر له أضعف؛ لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى؛ لأنه إنما يعاوق بحسب طبيعته، وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير؛ لاشتماله على مثل

١. ت، ذ، ر، ز: متاهية.

٢. قوله: واعترض عليه بأننا لا نسلم. أقول: هذا الإيراد إنما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة مجرد عدم إمكان قطع تلك المسافة في زمان أقل، وليس كذلك، بل معناه - على قياس اللاتناهي في المدة والعدة - أن لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو فيه (ر، ذ: فيه) غير متناه، وحينئذ لا يتوجه الإيراد بمنع بلوغ الصغر إلى حد لا يمكن فرض ما هو أصغر منه. واعلم أنه أبطل بهمنيار في التحصيل اللاتناهي في الشدة بوجه آخر، وهو أن تلك الحركة إن كانت نهاية في الشدة حتى لا يكون ورائه شدة وكل نهاية ففي متاه فيكون الحركة متاهية وإن لم تكن نهاية في الشدة، وكان ورائها شدة أخرى. فلا يكون غير متاهي الشدة (ص: غير متاهية). أقول: قد أخذ ذلك من النجاة، ومحصلة أنه لا معنى لللاتناهي في الشدة بخلاف المدة والعدة؛ إذ فيهما لا يلزم التناهي على تقدير أن لا يكون ورائه مدة أخرى أو عدة أخرى؛ فإن انتفاء المرتبة الزائدة فيهما (ر، ذ: فيهما) لأجل اللاتناهي؛ إذ لا يمكن الزيادة على الغير (ر، ذ: غير) المتناهي النسق النظام في الجانب الذي هو فيه غير متناه، بخلاف الشدة؛ فإن انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية في الشدة، فتأمل (الدواني).

٣. ش: أو إذا.

٤. أ، ت، ث، ر: - اتحاد.

٥. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - المقصور.

طبيعة الصغير مع الزيادة. فإذا فرضنا تحريك الجسم بقوته<sup>١</sup> جسماً من مبدء معين، ثم تحريكه جسماً آخر مماثلاً له بحسب الطبيعة و أكبر منه بحسب المقدار، بتلك القوة بعينها و من ذلك المبدء بعينه، لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين، بأن يكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر، لتكون المعاوقه فيه أقل. فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر، و يلزم منه إنتهاء حركة الأصغر؛ لأنها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره؛ إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك، و التأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل، بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة أقوى و أكثر آثاراً؛ لأن القوى الجسمانية إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر و الكبير، لكونها متجزية بتجزيتها.

و أما في قبول الحركة فالصغير و الكبير متساويان؛ لأن ذلك للجسمية، و هي فيهما<sup>٢</sup> على السوية. فإذا فرضنا حركة الصغير و الكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر؛ ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل، فتقطع حركة الصغير، و يلزم منه انتهاء حركة الكبير؛ لكونها<sup>٣</sup> على نية جسيتهما<sup>٤</sup>.

و نوقض الدليل إجمالاً بالحركات<sup>٥</sup> الفلكية؛ فإنها مع عدم تاهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية، لها إدراكات جزئية؛ إذ الثقل الكلّي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق. و أجب: بأن مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة<sup>٦</sup> بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية

١. خ: «بقوته».

٢. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: «فيها».

٣. أ، ج، ذ، ر، ز: «لكونهما».

٤. ت: «جسمانية». خ: «جسيتهما».

٥. ج: «بالحركة».

٦. قوله: هي الجواهر المفارقة. أقول: لعله أراد بالجواهر المفارقة ما يعمّ العقول و نفوسها المجردة؛ فإن مذهبهم أن النفوس المجردة الفلكية يتأثر تحريكها بوساطة (ر، ذ: بوساطة) القوة الجسمانية المنطبقة فيها المسماة بالعقول المفارقة (الدواني).

المنضبة في أجزائها. و البرهان إنما قام على أن القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثاراً غير متناهية، لا على أنها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار.

ورُدَّ بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية، و كونها واسطة في صدور آثار لا

١. قوته: و ردَّ بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية. أقول: لا يخفى أن النقص الإجمالي دعوى، فلا بد من إثبات هذه الملازمة لئتم النقص و دونه خرط القنات؛ إذ البرهان ربما لا يجري في التوسط لجواز كون (ز: أن يكون) كل القوة الجسماني (ز: قوة جسمانية) واسطة في التأثير و جزؤها لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة؛ فإنها سارية في الجسم ذي القوة فيكون للجزء قوة من (ز: + جنس) قوة الكل، كما ذكره الشيخ في الشفاء، ثم أورد على نفسه أنه يجوز أن يكون القوة الغير المتناهية إنما يوجد لجملة (ز: بجملة) الجسم، فإذا قسم الجملة (ز: الجسم) بطلت، فلم يوجد من تلك القوة شيء للجزء، فلم يقوى الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل، كما يوجد من القوى في الأجسام المركبة بعد المزاج و لا يكون موجودة لشيء من الأركان التي امتزجت عنه، و كما أن المحركين لنفسية لا يحركها واحد منهم البتة، فأجاب بأن الأمر ليس على ما فترت؛ إذ القوة وإن كانت للجسم حال اجتماع أجزائه و بحال مزاجه، فإنها مع ذلك يكون سارية في جملة، وإلا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل، و إذا كانت سارية في الجملة كان لبعضها بعض القوة، فيكون البسيط إذن في حال المزاج حاملاً للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل، و إنما لا يحملها في حال الانفراد، و ليس يجب أن يكون فرضاً للجسم بعضاً ملجئاً إلى أن نأخذ ذلك (ز: + البعض) بشرط قطعه و إباته حتى يكون لقاتل أن يقول: إن البعض المبان لا يحمل من القوة شيئاً، بل يكفي أن نعين (ز: ثبت) بعضاً منه و هو بحاله، ليتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض و عن القوة التي فيه وحدها ليعرف المفروق عنه على سبيل التقدير، و أما المحركون للسفينة فإن الواحد منهم و إن لم يمكنه أن يحرك كل سفينة، يمكنه أن يحرك أصغر منه لا محالة، و يلزم ما قلناه. أقول: قوله: «و إلا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل» في حيز المنع. و هو ظاهر. و قوله: «فإن الواحد منهم و إن لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه تحريك أصغر منه» غير نافع في لزوم ما قاله؛ إذ حينئذ نقول: إن جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المفروق إلى غير النهاية، و لا يلزم مساوات الجزء الكل في التأثير؛ إذ الكل يحرك الكل و الجزء الجزء، و إنما خصصنا بالقسرية؛ إذ لا تفاوت في القوة الطبيعية بين تحريك الكل و الجزء؛ فإن معظمه و الصغر في الجسم البسيط الذي لا عائق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتاً في التحريك الطبيعي،

نتاهي، جاز أيضاً كونها مبادي لتلك الآثار؛ لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة، فليجز أن يباشرها استقلالاً أيضاً.

و تفصيلاً: بأنه ليس للحركات التي بقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما، بل هي كالأعداد التي لم توجد، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة و النقصان. وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تاهي الحوادث؛ فأنهم لما استدلوا على وجوب تاهيها بازديادها

فما يحرك الجزء يحرك الكل فلزم المساوات، بخلاف القرية؛ فإن المعاوف في الكل أكثر من في الجزء، وهذا الأخير قد تعرض له الشيخ في آخر البحث. وقال الجواب عنه بأن يذكر ما اشترطاه من حيث (ز: حديث) اعتبار ذلك على حسب قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود، وأشار بذلك إلى ما قال في تقرير البرهان: «أنا لسنا نحتاج إلى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل، بل نقول: إن ما نقدر مناسبة (ز: مناسبة) توجب هذا الحكم فهو متاه على نحو التقديرات التي يفعلها المهندسون. فنقول: إن هذه القوة بحيث لو كانت الأمور يوجد على نحو كان (ز: لكان) طباعها يوجب كذا و كذا، و لو كانت قوة غير متاهية في جسم متاه لما كانت بحيث لو كانت الأمور يوجد لكان طباعها يوجب كذا و كذا، و ذلك واجب لها أن يكون، انتهى. و محضه أن البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كل الجسم؛ إذ محضه أن القوة الجسمانية يلزمها أن يكون لتحريكها نسبة إلى تحريك جزئها المفروض إلى شبيهة بنسبة الجزء المفروض إلى الكل، و ما هو كذلك فتحريكه متاه. و قد سلك مثل هذه الطريقة في إبطال الخلا كما سبق له، فتأمل في هذا المقام، فإنه ولي الإلهام (الدواني).

١. قوله: فأنهم لما استدلوا على وجوب تاهيها. أقول: من أين أن الزيادة من الجانب المتاهي (ز: من جانب) لا يستلزم التاهي من الجانب الآخر، فلا يحتاج في الاستدلال بمجرد الزيادة في جانب المستقبل إلى الاعتذار. نعم إذا نمك في إبطاله بالتطبيق ليقهر انتقال الزيادة إلى جانب الماضي أجابوا عنه بأن ليس لها (ز: لهما) وجود، و هذا يحتمل وجهين؛ أحدهما: أن يكون معاً لجريان (ز: لطريان) التطبيق؛ بناء على أنه لا يجري إلا في الأمور الموجودة معاً، و حينئذ يرد عليه أن التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي. و الثاني: أن يكون معاً لتخلف المدعى (ز: المقضي) في مادة النقص، بأن يقال: مقتضى برهان التطبيق أن لا يوجد الأمور المترتبة الغير المتناهية، و هو متحقق في الحوادث الغير المتناهية؛ فإنها (ز: لأنها) غير موجودة. فلا يرد النقص بها. و حينئذ يبقى النظر في أن

كل يوم أجابوا عنه: بأنه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات، فلا يصح الحكم عليها بالازدياد، فضلاً عن اقتضائه تناهيها.

واعتذر لهم بأن المحكوم عليه هاهنا<sup>١</sup> كون القوة قوياً على تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصل في الحال، ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوياً على تحريك الكل أزيد من كون<sup>٢</sup> نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء، وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل، فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث؛ إذ ليس لمجموعها وجود في وقت، فامتنع الحكم عليها بالزيادة والنقصان<sup>٣</sup>.

و رد هذا الاعتذار<sup>٤</sup>: بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه، وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة. ولو سلم أنها توصف بالزيادة<sup>٥</sup> والنقصان فلم لا

مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة أو عدم وجودها مطلقاً ولو على سبيل التعاقب. وربما نفضل (ذ): بفضل) الكلام بعد ذلك إن شاء الله تعالى. فظهر أنه لا حاجة لهم إلى نفي الزيادة مطلقاً في الأمور الغير الموجودة في الخارج، ولا هو مما يمكن إلتزامه (ر، ذ): ولا أنه يمكن إلتزامه. نعم، الزيادة في الخارج يتوقف على الوجود في الخارج، ولا يتوقف البرهان على ذلك، بل على مطلق الزيادة، ولا يمكن إنكاره (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٤: ١٤٧.

٢. أ، ت: - هو.

٣. أ، ت، ج: كونها.

٤. أ، ت، خ، ج: - هو النقصان.

٥. انظر: شرح المواقف ٤: ١٤٨.

قوله: ولو سلم أنها توصف بالزيادة. أقول: يمكن أن يقال: كما أن مساواة الكل والجزء في التحريك من مبدئ واحد إلى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال محال، فكذا مساواتهما في التحريك إلى حد مفروض مما لا بداية له من جانب الماضي. فبأننا نقول: لا يخلو من أن يقوى الجزء على مثل ما يقوى عليه الكل من الحركة المنتهية إلى هذا الحد أو على بعضه، ونسوق الكلام. فإن قلت: يمكن تساويهما في هذا التحريك ويكون ازدياد الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكره. قلت: قوة الكل:

يجوز أن يكون القوى الجسمانية أزلية لا يكون لتحريكاتها مبدء، و يكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة و النقصان من الجانب المتماهي، أعني: من جانب المنتهى؟ و لو سلم أن لها مبدء، فليم لا

ضعف (ر، ذ) - قوة النصف مثلاً، فيجب أن يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف، و على هذا التقدير لا يكون كذلك؛ لأن الزيادة من جانب المنتهى بقدر متاه، فلا تصير الحركات الماضية للغير المتماهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفاً للحركات الماضية فقط. و قدس عليه حال غير النصف من الأجزاء. و فيه نظر؛ لجواز أن يكون قوة الكل على التحريك الغير المتماهي من الطرفين و قوة النصف على التحريك الغير المتماهي من طرف واحد، بحيث يكون (ذ: كانت) نصفاً (ر: بحيث كانت ضعفاً) للغير المتماهي من الطرفين؛ إذ لا برهان على أن غير المتماهي من الطرفين لا نصف له. و لا يذهب عليك أنه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الأجزاء، فتأمل. ثم ذكر الشيخ في الشفاء هاماً أموراً منها: أن هذا البرهان ربما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في الزمان و أما الأثر الذي يمكن وقوعه في الآن و الزمان فلا يجري فيه هذا البرهان؛ إذ يمكن أن يقال: إن تأثير الكل في آني (ر: الآن) و تأثير الجزء في زمان (ر: الزمان). و منها: أن ذلك في القوة المؤثرة في مبدء معين في كثرة متوالية من مبدء محدود يحاذي المدة، و أما كثرة مختلفة من أشياء مختلفة في مراتب مختلفة فمسي الأمر بشكل فيه، و لا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها؛ و ذلك لأنه لا يلزم (ر، ذ) و ذلك يلزم) أن العدة المعدومة التي في المستقبل إذا كانت أنقص من عدة أخرى تكون متماهية، فيجوز أن يكون في المستقبل أمور غير متماهية بعضها أنقص من بعض، كحركات بلا نهاية هي أسرع و حركات بلا نهاية هي أبطأ فإن دورات الأسرع لا محالة أكثر من دورات الأبطأ، و كذلك العشرات الغير المتماهية أكثر من الوحدات للغير المتماهية. و أما في الزمان الغير (ر، ذ: - الغير) المتصل من الآن فلا يجوز أن يكون زمان معتبر من الآن أقل من غير المتماهي المبتدأ من الآن اللا متماهية، ولكنه إذا كان ما يقوى على كثرات مختلفة غير متماهية كل ترتب واحد (ر، ذ: كل ترتب منها فقد يقوى على ترتب واحد) منها مبدءاً من وحدة معينة (ذ: معينة) و آني معين. فإذا كان الجسم لا يقوى على ترتب واحد غير متناه فكذلك لا يقوى على خلط من ترانيب مختلفة (ذ: منها، فقد يقوى على ترتب واحد واحد، و أما أنها لا يقوى على ترتب غير متناه فذلك بين بما قلناه. (ص: - أما إذا كان كل كثرة منها غير منظمة في ترتب واحد و تكون الكثرة جنساً واحداً لا ترتب لها فلا يبين لها هذه العلم 'متناع' 'الدواني).



يجوز أن يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة و البطؤ، بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية و أبطأ في الطبيعية من غير انقطاع؟  
 و أجيب: بأن التفاوت بالسرعة و البطؤ يستدعي التفاوت بحسب العدة أو المدة. وذلك لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة و البطؤ فإما أن يكون زمانهما واحداً أو لا، فعلى الأول يقع التفاوت في العدة؛ لأن الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعاً، و على الثاني يقع التفاوت في المدة. أقول: إذا كانت قوة جسمية غير متناهية بحسب المدة يجوز أن يكون التفاوت بين حركتي الجسمين - الصغير و الكبير - بحسب العدة لا بحسب المدة، بأن يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير أكثر من عدة حركات الجسم الكبير، فيكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير أكثر من عدة حركات الجسم الصغير.  
 و لا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه؛ لجواز أن يكون حركتا الجسمين - الصغير و الكبير -

١. قوله: فلم لا يجوز أن يكون التفاوت. أقول: تفصيله أنه إذا فرض تحريك الجسم الأصغر بحركة غير متناهية (ر، ذ: إذا فرض تحريك غير متناه) أسرع من حركة الأكبر في القوة القسرية أو أبطأ منها في الطبيعية، لا يلزم الخلف، و هو مساواة الجزء الكل في التحريك؛ لأنها و ان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة و البطؤ، فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية، و هو المحذور، لا انتفاء التفاوت في المدة فقط. هذا، و لو تم ما ذكره الشيخ من أنه لا يحتاج في هذا البرهان إلى وجود هذه الأمور، بل يكفي فيه التقدير - كما سبق تقريره - اندفع ذلك و نظائره، فتأمل (الدواني).

٢. قوله: و أجيب بأن التفاوت بالسرعة و البطؤ. أقول: نختار أن زمانهما واحد و التفاوت في العدة واقع، و لا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة و العدة أصلاً، بل يجوز أن يكون كل منهما غير متناه في العدة و المدة، كما في دورات الفلك الأعظم و فلك الثوابت؛ فإنهما غير متناه في العدة و المدة مع التفاوت بينهما في العدة (الدواني).

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز، و، هـ.

٤. ذ، ر، ز، هـ: القائل أن يقول.

٥. أ، ت، ث، خ، ر، و، يكون.

٦. ت: و إلا يلزم.

كلاهما متاهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة.

و كذلك إذا كانت قوة جسمانية غير متاهية بحسب العدة يجوز أن يكون حركتا الجسمين - الصغير و الكبير - متفاوتتين بحسب المدة دون العدة، من غير لزوم محذور<sup>١</sup>؛ لجواز أن يكونا متاهيين بحسب المدة، مع عدم تناهيهما بحسب العدة.

و ما يقال: من أنه إذا كانت مدة حركات جسم غير متاهية، و جُزئت تلك المدة إلى أجزاء غير متاهية كان أجزاء الحركة<sup>٢</sup> الواقعة في أجزاء تلك المدة غير متاهية العدد<sup>٣</sup>، فعدم التماهي بحسب المدة ينلزم عدم التماهي بحسب العدة، فثبت امتناع عدم التماهي بحسب المدة، و سقط<sup>٤</sup> المنع المذكور.

باطل<sup>٥</sup>؛ لأن كل مدة فهو أمر متصل في حد نفسه، لا جزء<sup>٦</sup> له بالفعل، و إذا<sup>٧</sup> جُزئ إلى أجزاء

١. أ، ث، ذ، نسخة بدل ت: «محال»، خ: «المحال».

٢. ذ، ر، ز: «الحركات».

٣. ث، ج: «العدة».

٤. أ، ث، ج: «يسقط».

٥. قوله: و سقط المنع المذكور باطل. أقول: أنت خير بأنه إذا كانت المدة غير متاهية و فرض وقوع دورة واحدة (ز: + منها) مثلاً يكون (ز: + هناك) أمثال تلك القطعة في المدة الغير المتاهية غير متاهية، فيقع في كل سنة في هذه الأمثال دورة، فتكون العدة أيضاً غير متاهية؛ إذ لو انتهى إلى حد لا تقع فيه الحركة لم تكن غير متاهية بحسب المدة أيضاً (ز: + و هو ظاهر. و إذا كانت المدة متاهية و فرض وقوع دورة في قطعة منها يكون أمثال هذه القطعة في هذه المدة متاهية، فتكون الحركة متاهية بحسب العدة أيضاً. و ما تقرّر من قبول الجسم الانقسام إلى غير النهاية فإنما هو إلى الأجزاء المتاهية (المتاقضة) لا الأجزاء المتساوية أو المترائدة؛ فإن كل جزء فرض في الجسم فأمثاله فيه متاهية، بل الجسم قابل للتصنيف إلى غير النهاية كما يظهر لك في الطيبيات، فاندفع الإبرادان. و في دفع دفع الأخير مناقشة لطيفة). و هو المحل المتقوم بنفسه - أي: لا بذلك الحال، كما وقع في عبارة كبير من المحققين - فلا يرد النقص بالأعراض القائمة بالمادة بناء على تفوقها بالصورة لا بنفسها. كيف، و لو لم يحمل على ذلك خرج جميع الأعراض، ضرورة قيامها بالممكن المتقوم بعلة. و إنما ما يتوهم - من أن

بالفعل يكون تلك الأجزاء متناهية العدد. و أما أنه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه أن قسمته لا تنف عند حد لا يكون بعده قسمة، كما يقال: إن مقدورات الله تعالى غير متناهية، و يغنى به أنه لا ينتهي إلى مقدور لا يكون بعده مقدور.

و كذا ما يقال: من <sup>٣</sup> أن التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة؛ لأن أطولية الزمان تستلزم زيادة عدد الحركات، فإذا كان حركا الجسمين - الصغير و الكبير - غير متاهيتين بحسب العدة لم يجز أن يكون بينهما تفاوت بحسب المدة، و إلا لكان ما هو أقل مدة أقل عدداً، فيلزم انتهاؤه عدداً، مع أنه فرض غير متناه عدداً.

باطل أيضاً؛ لأن أطولية زمان الحركة إنما تستلزم زيادة عدد الحركة أن لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة و البطء، و ذلك ممنوع.

نعم، يمكن أن يقال: إن التاهي بحسب العدة يستلزم التاهي بحسب المدة و بالعكس، كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين. أما على الأول فالحاصران العددان اللذان هما مبدئا العدة و منتهاهما،

المصنف أراد بالموضوع هاهنا المحل لما حل فيه، و ادعى أن العرض الحال و عرض آخر يتشخص موضوع ذلك العرض لا به، و لذلك حكم بالمباينة بين الموضوع و العرض - بين الفساد؛ لأن المصنف سيذكر كون الموضوع من جملة الشخصات في المسائل، ليرتب عليه امتناع انتقال الأعراض، و الدعوى التي نسبت إليه من نفي مدخلة العرض في تشخص العرض القائم به منا لا إشعار به في كلامه أصلاً. و يبعد من مثله ارتكابها جداً، بل الفطرة السليمة تشهد بفسادها، و يلزم منها أن لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القائم بعرض من معروضه إلى عرض آخر قائم بمحل ذلك العرض. و أما حكم المصنف بالمباينة بين الموضوع و العرض، فمستند إلى اعتباره في الموضوع عدم قيامه بالغير، و يشبه أن يكون هو مراد الشارح بقوله: المتقوم بنفسه. و حينئذ فلا وجه للتقص، و ينظم لتحكم المذكور كما لا يخفى، و سيجيء لهذا زياده تفصيل (الدواني).

١. أ. ت. لا أجزاء.

٢. ت. لا.

٣. ت. ت. ش. ج. - من.

و أما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة.

و يرد على أصل الدليل: أنَّ التفاوت بالنقصان<sup>١</sup> لا يستلزم الانقطاع؛ فإنَّ حركة الفلك الثامن أنقص عدداً من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما.

و بعد اللّثا والتي، فبرهان تناهي القوة الطبيعية إنّما يجري في قوة حالة في جسم لا معاق فيه، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه، كالطبايع في الأجسام العنصرية و كالنفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية، لكنَّ التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك<sup>٢</sup> الصادر عن النفوس النباتية و الحيوانية أيضاً، مع أن أكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها<sup>٣</sup>.

١. ت: «بالزيادة و النقصان».

٢. ت، ج: «بتناول التحريك».

٣. قوله: مع أن أكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها. أقول: قد سبق فيما نقلنا عن الشيخ جوابه مع ما فيه من المناقشة. و اعلم أنَّ الشيخ صرح في الشفاء ببقاء الصور العنصرية في المركبات، و بالغ فيه بالتشنيع على من زعم خلافه؛ حيث قال: «لكن قوماً في قريب زماننا اخترعوا مذهباً عجيباً غريباً، و بين فساده بما يطول ذكره، ثمَّ أورد على نفسه من شكاوك المخالفين ما محضله أنه إذا كان صور العناصر باقية و قد استفادت في المزاج صورة أخرى كاللحمية مثلاً، و ليست تلك الصورة من الأمور الغير السارية، بل هي سارية في كلّ جزء، فكان الجزء الموجود من النار مثلاً في اللحم، و قد استحال في كيفية الحرارة قد اكتسب صورة اللحم مع بقاء صورة النارية فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض له نوع من الاستحالة أن يصير لحماً، و كذلك كلّ واحد من البسائط، فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صورة الأنواع و إن لم يركب بل استحال في الكيفية، فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجة. و أجاب عنه بأنَّ هذا مشترك بين مذهبين، لأنَّه إذا كان استحالة العناصر في كيفياتها منشأ لانخلاع صورة و حدوث صورة اللحم مثلاً، فيجب أنه إذا عرضت تلك الحالة للمفرد قبل المفرد وحده تلك الصورة من غير حاجة إلى التركيب، فإنَّ أجابوا بأنَّ الاستحالة المؤدية إلى خلع النار صورة لا يتحقق إلا بالتصغر و التجاور، فهو بعينه جوابنا، فإننا نقول: إنَّ الاستحالة إلى حدوث صورة المركب أيضاً كذلك، على أنه يشبه أن يكون الحدود المحتاج إليها في تهيز المادة لقبول الصور التركيبية لا يحصل و لا يبقى إلا بالمزاج. هذا محض كلامه. و أقول: قد اندفع (ر: تدفع) بذلك شبهة كون المفروض من

و أيضاً: أجسام النباتات و الحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو<sup>١</sup> من معاوقات يقتضيها طبائعها، فبقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب، فلا يصح أن نسبة الحركتين على نسبة الجسمين. وكذلك<sup>٢</sup> برهان تناهي القوة القرية إنما يجري في قوة قاسرة لجسم حاله ما ذكرنا، أعني: لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم. و ذلك لأن بناء - على ما سبق - على أن التفاوت بين حركتي الجسمين المقصورين إنما هو بحسب التفاوت بين معاوق طبيعتهما، و التفاوت بين المعاوقتين إنما هو بحسب التفاوت بين الطبعين، و نسبة الطبعين على نسبة مقدار الجسمين.

غير تركيب قابلاً للصورة اللحمة (ذ: الجسية) مثلاً، لكن لو قيل: إن الجزء الناري مثلاً في حال التركيب لما كان باقياً على الصورة النارية و قد قبلت الصورة اللحمة أيضاً فيكون ناراً و لحماً و هو محال. لم يندفع بما ذكره أولاً، و لا يرد عليه مثله على المذهب المتحدث؛ إذ على هذا المذهب لا تنفي الصورة النارية، و هذا إنما يلزم من التزام كون حلول صور المركب فيه على سبيل السريان في كل جزء منه، أما لو قيل بأن تلك الصورة سارية في كل جزء من المركب بل يكون ذلك الجزء مركباً من البسائط المترجة التي هي شرط حصول تلك الصورة فلا تتوجه تلك الشبهة كما لا يخفى، و ليس في كلام الشيخ ذلك الالتزام، بل إنما ذكر السريان في الشبهة، و أجاب عنه أولاً بما ذكرنا من أن ذلك منترك و ذكر آخر العلل (ذ: بالتحليل) من قوله: بل يشبه أن يكون، و هو الجواب الثاني و إن لم يعنونه بالثاني، و من عادة الشيخ أن يصدر مختاراته بلفظ يشبه و نظائره، كما نفلته، فيكون هذا جواب تحقيقي، و الأول جواب جدلي. و محصل الجواب التحقيقي أن الصورة التركيبية مشروطة بالمزاج، و الظاهر أن مقصوده أنها إنما يفيض على المجموع المترج، و هو بعينه ما ذكرنا، و إنما لم يصرح بنفي السريان لتنافي الجواب الإلزامي المذكور أولاً، ثم أشار إلى نفيه في الجواب التحقيقي، كما هو عادة الحكماء من ردع المبطلين أولاً بالدليل الجدلي. ثم إرشادهم ثانياً إلى سكن البرهان (الدواني).

١. خ: لا يخلو.

٢. ت: وكذلك.

واعلم أنَّ هذه الدعوى و التي ذكرت قبلها من لفلاسفة بناء على أصلهم<sup>١</sup>، حيث يشتون للقوى الجسمانية تأثيراً، و أما القائلون باستناد<sup>٢</sup> الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً فلا يشتون مؤثراً سواء، فهم بمعزل عن هذا البحث<sup>٣</sup>.

## [العلقة المادية والصورية]

(و المحل المتقوم بالحال قابل له، و مادة للمركب. و قبوله ذاتي. و قد يحصل القرب و البعد باستعدادات يكتبها باعتبار الحال فيه. و هذا الحال صورة للمركب. و جزء قابل<sup>٤</sup> لمحله و هو واحد).  
قال الحكماء: لما ثبت ملازمة الهيولى و الصورة، و ثبت أنَّ كل ما كان كذلك<sup>٥</sup> فلا بد أن

١. ت: «اصطلاحهم».

٢. ج: «بإستناد».

٣. أ، ث، ت: «البحث».

٤. أ، ث، ذ، خ، ج، س، ش: «فاعل». ت: «فاعل».

٥. قوله: و ثبت أنَّ كل ما كان كذلك. أقول: لم يذكر الحكماء كذلك، بل ذكروا أنَّ التلازم بينهما إما لعلاقة التضاييف و هما ليسا متضاييفين؛ لأنَّ ماهية إحداهما ليست معقولة بالقياس إلى الآخر، أو لأنَّ إحداهما علة موجبة لآخرى. أو لأنَّ كليهما معلولان علة واحدة موجبة يقيم إحداهما بالآخر، أو لأنَّهما متكافئان في الوجود و ليس إحداهما علة للآخر و لا معلول له، ولكن لا يوجد إحداهما إلا و يوجد الآخر. ثم تصدَّى لإثبات القسم الأخير بمقدمات كثيرة يطول الكلام بنسبها، و ذكر فيها ما قد نو، فنفي القسمان المتوسطان. و لا يخفى أنَّه يشبه عليه أنه يكفي في التلازم كونهما معنويي علة واحدة موجبة. سواء كان لإحداهما مدخل في وجود الآخر أو لا؛ فإنَّ كلاً من المعنويين مزموم لعلته، و هي مزمومة للعلقة الأخرى (ذ: للمعلول الآخر)، فكل واحد منهما مزموم الآخر. و لقد ذكرنا ذلك كثيراً في شرح الإشارات بعد هذا القسم من التلازم بهذا التقيد، و قلنا: إذا لم يكن علية و معنوية لم يكن اجتماعهما إلا بمجرد الاتفاق، و لا يخفى ما فيه، و أجاب عنه في المحاكمات بأنَّ لعله إذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة، بل من جهتين. و كل واحد من المعنويين لا يستمر العلة إلا

يكون أحدهما علة للآخر، فإما أن تكون الهيولى علة للصورة أو بالعكس، والأول باطل؛ لأن المادّة قابلة للصورة، فلا يكون علة لوجودها؛ لاستحالة كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، فبقي كون الصورة علة، فلا يخلو إما أن تكون علة مستقلة، وذلك باطل؛ لأن الصورة والشكل يوجدان معاً، والهيولى متقدمة على الشكل؛ لأنه من نوابع المادّة، والمتقدّم على ما مع الشيء متقدّم على ذلك الشيء، فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها، فلم يبق إلا أن الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى. وهذا معنى قوله: وجزء قابل<sup>٢</sup> لمحله.

و اعترض على ما قالوا: بأننا لا نسلم أن كل متلازمين لا بد أن يكون أحدهما علة للآخر؛ فإن المتضايفين متلازمان، مع أنه ليس أحدهما علة للآخر. ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً؛ فإن ذلك ممّال يثبت. ولو سلم، فلا نسلم أن الصورة مع الشكل؛ فإن الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة حد<sup>٣</sup> أو حدود بالمقدار، وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد أو الحدود، وهي<sup>٤</sup> متأخرة<sup>٥</sup> عن وجود المقدار الذي هو المحدود، وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة؛ لوجوب تأخر الكل عن الجزء. ولو سلم، فالحكم بأن المتقدّم على ما مع الشيء متقدّم على ذلك الشيء إنما يظهر صحته في التقدّم والمعية الزمانيين دون غيرهما.

لا يقال: لعلهم أرادوا أن الصورة مع الشكل زماناً، لأن تقدّم الهيولى على الشكل ليس بحسب

من جهة أخرى فلا يتكرر الوسط، و زاد عليه قدس سره في الحاشية أن التلازم بين الماهيتين غير معلوم، و لو فرض بينهما فالكلام فيه (ذ: في أنه. ر: فيه من أنه) من أي القيلين (الدواني).

١. أ: الآخر.

٢. ت، ذ، ج، ر: فاعل.

٣. أ، ج، ذ، ر، ز: واحد.

٤. خ: هو.

٥. أ، ت: هو متأخر.

الزمان. و أيضاً: لو تم ذلك لدل على أن الصورة ليست جزءاً أيضاً من فاعل الهيولى؛ لأن جزء الفاعل أيضاً يجب تقدمه على المعلول. و أيضاً: فاحتاج الشيء في وجوده إلى ما يحل فيه باطل قطعاً؛ لأن الشيء ما لم يتشخص موجوداً في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه؛ لأن وجود الذات في نفسها متقدم على أحوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها.

لا يقال: إن المحتاج إليه المحل هو مطلق الحال و طبيعته، و المتأخر عن المحل هو الحال المتعين بأعراض في المحل، فلا محذور.

لأننا نقول: إن الطبيعة لا وجود لها إلا حين<sup>١</sup> وجود الحال المتعين، فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة، فلا يتصور كونها جزءاً للعلّة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا. و لو سلم أن احتياج الشيء في وجوده إلى ما يحل فيه ممكن، فلا شبهة في أن ذلك لا يتصور في ما يزول عن المحل مع بقائه؛ فإن الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها، و معلوم بالضرورة أن الشيء لا ينفى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده إليه.

و أجب عن ذلك: بأن الحال إذا لم يكن محتاجاً إلى محلّه في وجوده، بل في ما يلزمه من عوارضه، كالصورة الجسمية؛ فإنها جوهر متحيز بذاتها<sup>٢</sup> مستغن في وجوده عن الهيولى و محتاج إليها في قبول الاتصال و الانفصال اللازم له، فلا بد له من أن يحل فيها، فمثل هذا الحال يجوز أن يكون علة لوجود المحل، و شريكاً لفاعله.

قوله: إن الشيء ما لم يتشخص موجوداً في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه، قلنا: سلم، لكن لا يلزم منه إلا أن يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه<sup>٣</sup>، و لا استحالة فيه، إنما المحال أن يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال، و ليس ذلك بلازم. و أما أن

١. أ، ذ، ر، ز: «ذات».

٢. ت، خ، ج: «عين».

٣. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «بذاته».

٤. ت، خ، ج: «فيه».

٥. خ: «ذلك».



الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده إليه فذلك إذا لم يخلفه بدل، و الصورة الجسمية إذا زالت عن الهيولى تخلفها صورة أخرى تحلّ فيها، و علّة وجود الهيولى هي إحدى الصور المشخّصة المتعاقبة لا بعينها. و شبه الهيولى في تفوّمها بها<sup>١</sup> بسقف قائم بدعائم متعاقبة، تنزول<sup>٢</sup> واحدة منها و تقام مقامها أخرى<sup>٣</sup>.

فإن قلت: إنهم قد ادّعوا أنّ الصورة محتاجة في عوارضها المشخّصة<sup>٤</sup> إلى الهيولى، فلا يتصور حينئذ كون الصورة المشخّصة علّة لها، سواء كانت معينة أو غير معينة<sup>٥</sup>.  
قلت: إنهم أرادوا بالعوارض المشخّصة هاهنا العوارض اللازمة لشخصها التي إذا زالت لم يبق ذلك النخص بعينه، لا العوارض التي يستفاد منها شخصها كما تُوهمه العبارة. و لذلك عدّوا في العوارض المشخّصة أموراً كلّية لا يتصور استفادة الشخص منها، كالتناهي و الشكل المطلقين و غيرهما من العوارض اللازمة للأشخاص.

و المحلّ المقوم بالحال يسمّى بالنسبة إلى الحال قابلاً له، و بالنسبة إلى المركب منهما مادة له. و هذا الحال المقوم للمحلّ يسمّى بالنسبة إلى المركب منهما صورة له.  
و ظاهر هذه العبارة برهم<sup>٦</sup> أنّ المادة و الصورة - بمعنى العلّة المادية و الصورية - إنّما تطلقان على الهيولى و الصورة؛ إذ المحلّ المقوم بالحال ليس إلا الهيولى، و الحال المقوم للمحلّ ليس إلا الصورة. و لكنك قد عرفت في ما سبق أنّهما يعنّهما و غيرهما من الجواهر و الأعراض التي يوجد

١. أ. خ: «الشخصية».

٢. ت. ج - «بها».

٣. ت: «تنزل».

٤. ج: «الأخرى».

٥. أ: «الشخصية».

٦. أ. ت: «معينة أو غير معينة».

٧. ج: «توهم».

بها أمر بالفعل أو بالقوة، وهو - أعني: الحال المقوم للمحل - لا يكون إلا واحداً؛ لأن الواحد إن استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره، فلا يكون غيره مقوماً له، وإن لم يستقل كان المجموع مقوماً له، وكل منهما جزء للمقوم<sup>١</sup>.

أقول: فيه منع ظاهر؛ إذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم، وقبول المحل للحال - أعني: إمكان حصول الحال في المحل - ذاتي، وإلا يلزم الانقلاب.

ولما كان هاهنا مظنة أن يقال: لو كان القبول ذاتياً للمحل لما جاز انفكاكه عنه، لكن المحل قد لا يقبل شيئاً ثم يصير قابلاً له؛ فإن النطفة لا تقبل الصورة الإنسانية، ثم إذا صارت جنيناً قبلتها، أجب: بأن القبول - أعني: إمكان حصول الحال في المحل - (مستمر أبداً لا يختلف أصلاً<sup>٢</sup>)، بل ثابت في جميع الأحوال، لكن القبول قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً؛ فإن قبول النطفة للصورة الإنسانية بعيد، وقبول الجنين لها قريب. فالحاصل بعد أن لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا أصل القبول، والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده<sup>٣</sup> حصول استعدادات للمحل يستفيدا<sup>٤</sup> من الأمور الحالة فيه.

واعلم أن ما نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهولوى والصورة. والمصنف لما كان منكراً لهما - كما سيجيء - كان<sup>٥</sup> المناسب<sup>٦</sup> أن لا يذكر هذه المباحث، أو يذكرها على سبيل النفي والإنكار، لا على طريق الإثبات والإقرار.

١. ت: «المفهوم».

٢. س، ش: - «مستمر أبداً لا يختلف أصلاً».

٣. أ، ث، ذ، ر، ز: - «لا أصل القبول، والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده».

٤. أ، ذ، ر، ز: «استفادها».

٥. خ: «فكان».

٦. ت: «به».

## [العلة الغائية]

(و الغاية علة بماهيته) أي: بصورتها الذهنية (علية العلة الفاعلية) يعني: أن تصوّر الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلاً؛ إذ يتعلّلها بصير مُقدِّماً على الفعل. فهذا الاعتبار تكون الغاية علة<sup>١</sup> للمعلول الذي صدر عن الفاعل، (معلولة في وجودها) العيني (للمعلول)؛ فإنَّ وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه. فالتقدّم بحسب الوجود العقلي، والتأخّر بحسب الوجود الخارجي، فلا دور. وهذا معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل؛ فإنَّ النجار يتصوّر الجلوس على السرير فيوجدّه، ثم يوجد الجلوس عليه.

(و هي) أي: الغاية (ثابتة لكلّ قاصد) أي: لكلّ فاعل فقلّ بالقصد والاختيار؛ فإنَّ الفاعل إنّما يقصد الفعل لغرض.

(أما القوة الحيوانية المحركة؛ فتأينها الوصول إلى المنتهى). الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ<sup>٢</sup> أربعة مترتبة، كما ذكرنا. والمبدأ القريب: القوة المحركة المبنية في عضلة العضو. والمبدأ الذي يليه: هو الإجماع من القوة الشوقية. والأبعد منه: هو تصوّر الملائم أو المنافر<sup>٣</sup>. فإذا ارتسم بالتخيل أو التفكير صورة في النفس فحركت<sup>٤</sup> القوة الشوقية إلى الإجماع فخدمتها القوة المحركة في الأعضاء، فما انتهى إليه الحركة - وهو الوصول إلى المنتهى - هو غاية للقوة<sup>٥</sup> الحيوانية المحركة، وليس لها غاية غير ذلك.

١. ج: «فاعلية».

٢. ج: «مبادئ».

٣. ت، ج: «المنافي».

٤. ت، خ، ج: «تحركت».

٥. خ: «القوة».

(و هو<sup>١</sup>) أي: الوصول إلى المنتهى، (قد يكون غاية للقوة<sup>٢</sup> الشوقية) أيضاً، (و قد لا يكون) بل يكون لها غاية أخرى، لكن لا يتوصل إليها إلا بالوصول إلى المنتهى.  
مثال الأول: أن الإنسان ربما ضجر عن المقام في موضع، و تخيل في نفسه صورة موضع آخر، فاشاق إلى المقام فيه، فتحرك نحوه، و انتهت حركته إليه، فغاية قوته<sup>٣</sup> الشوقية نفس ما انتهى إليه تحريك القوة المحركة.

و مثال الثاني: أن الإنسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق<sup>٤</sup> له. فبشاقه فبحرك إلى المكان الذي يصادفه فيه، فينتهي حركته إلى ذلك المكان، و لا يكون نفس ما انتهت إليه حركته نفس غاية القوة الشوقية، بل معنى آخر، لكنه<sup>٥</sup> يتبعه و يحصل بعده، و هو لقاء الصديق.  
و على تقدير المغايرة بين غابتي القوتين: المحركة و الشوقية، (فإن لم تحصل) غاية القوة الشوقية بعد الوصول إلى المنتهى (فالحركة باطلة) بالنسبة إلى القوة الشوقية؛ إذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها، (و إلا) أي: و إن<sup>٦</sup> حصل غاية القوة الشوقية (فهو<sup>٧</sup> خير) إن كان المبدأ هو التفكير، (أو عادة) إن كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة نفسانية، كاللعب باللحية، (أو قصد ضروري) إن كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالنفس<sup>٨</sup>، أو مع مزاج كحركات المرضي، (أو عبث و جزاف) إن كان المبدأ هو التخيل وحده، من غير انضمام شيء آخر إليه.

١. ش: - هو.

٢. س، ش: - للقوة.

٣. خ: القوة.

٤. ث: لقاء الصديق. ج: الصديق.

٥. ا، ث: لكن.

٦. خ: فإن.

٧. س، ش: - إله.

٨. ذ: كالنفس.

(و أثبتوا للطبيعيات غايات). الحكماء قد يظفون الغاية على ما يتأذى<sup>١</sup> إليه الفعل - وإن لم يكن مقصوداً - إذا كان بحيث لو كان الفاعل مختاراً لفعل ذلك الفعل لأجله، و الغاية بهذا المعنى أعم من العلة الغاية، و بهذا الاعتبار أثبتوا للقوى الطبيعية غايات، مع أنه لا شعور لها و لا قصد.

(و كذا) أثبتوا (للاتفاقيات) أي: للأبواب الاتفاقية (غايات<sup>٢</sup>). ما يتأذى إليه الفعل إن كان تأديته دائماً أو أكثرياً يسمى ذلك الفعل سبباً ذاتياً، و ما يتأذى هو إليه غاية ذاتية، و إن كان تأديته مساوياً أو أقلباً يسمى الفعل سبباً اتفاقياً، و ما يتأذى هو إليه غاية اتفاقية.

و منهم من أنكر الاتفاقيات؛ مستدلاً بأن الفعل إن كان مستجعماً لجميع الجهات المعتبرة في التأذي كان التأذي دائماً، و كان الفعل سبباً ذاتياً له، و ما يتأذى هو إليه غاية ذاتية. و إن لم يكن مستجعماً لما ذكر المنع التأذي، فلم يكن هاهنا سبب اتفاقياً و لا غاية اتفاقية.

و الجواب: أن ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأذي بالفعل جزءاً من المؤذي؛ فإن انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه، مع أنه ليس شيء منهما جزءاً منه، فالمؤذي إذا انفك عن ذاته بعض هذه الأمور انفكاً مساوياً لاقرانه به، أو انفكاً راجحاً عليه، فهو المسمى بالسبب الاتفاقية، و ما يتأذى هو إليه بالغاية الاتفاقية، و إذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان<sup>٣</sup> سبباً ذاتياً لمسيه الذي هو غاية ذاتية له. مثال ذلك أن نحفر موضعاً، فنصل إلى كنز؛ فإن الحفر من حيث هو حفر ليس تأديته إلى الكثر دائماً و لا أكثرياً، فلا جرم كان سبباً اتفاقياً، و كان وجدان الكثر غاية اتفاقية له. و إذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكثر و كونه متنبهاً إلى مقر الكثر مع سلامة الحاشية، كان الحفر مع هذه الشرائط سبباً ذاتياً لوجدانه.

### [أقسام العلل]

١. أ، ث، خ، نسخة بدل ذا وينتهي.

٢. س، ش: - غايات.

٣. أ، ب، ذ، ز، هـ، و، ح، ط، ي، ك، ل، م، ن، س، ش: - ذلك.

(و العلة مطلقاً) سواء كانت فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية (قد تكون بسيطة). فالفاعلية كطابع البساط العنصرية، و الماذبة كهوليبتها، و الصورية كصورها، و الغائية كوصول كل منها إلى مكانه الطبيعي.

(و قد تكون مركبة). فالفاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة إلى الهولي - على ما مر من أن الصورة شريكة لفاعل الهولي - و الماذبة كالعناصر الأربعة بالنسبة إلى صور المركبات، و الصورية كالصورة الإنسانية المركبة من صور أعضائها الآلية، و الغائية كمجموع شراء المتاع و لقاء الحبيب بالنسبة إلى القوة الشوقية.

(و أيضاً) كل واحد من العلل (إقاً بالقوة) فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة إلى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي، و الماذية كالنطفة بالنسبة إلى الإنشائية، و الصورية كصورة الماء حال كون هيو لاها ملائمة لصورة الهواء، و الغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله.

(أو بالفعل) فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركاً إلى مكانه الطبيعي، و الماذية كالجنين بالنسبة إلى الإنشائية، و الصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل، و الغائية كلقاء الحبيب حال حصوله.

(و) أيضاً كل واحد منها (إقاً كلية أو جزئية) فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت، و الجزئية كهذا البناء له، و الماذية الكلية كالنطفة، و الجزئية كهذه النطفة، و كذا في سائرهما.

(و أيضاً) كل واحد منها (إقاً ذاتية أو عرضية). العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس إلى ما هو معلول حقيقة، و العلة العرضية تطلق باعتبارين:

١. س، ش: - إلهاء.

٢. خ: إلهاء.

٣. س، ش: - إلهاء.

٤. س، ش: - أيضاً.

٥. س، ش: - إلهاء.

أحدهما: اقتران شيء بما هو علة حقيقة؛ فإن الشيء إذا اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً مصححاً لإطلاق اسمها عليه، يسمى علة عرضية.

و<sup>١</sup> الثاني: اقتران شيء ما بالمعلول كذلك؛ فإن العلة بالقياس إلى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى<sup>٢</sup> عرضية.

فالفاعلية العرضية كالقمونيا بالنسبة إلى البرودة؛ فإن القمونيا مسهل<sup>٣</sup> الصفراء، الموجبة لسخونة البدن، المانعة للأجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده، فلما زال المانع عنه بردته بطبيعتها. فالفعل الصادر عن الأجزاء الباردة التي في البدن - أعني: التبريد - ينسب بالعرض إلى ما يقترنها<sup>٤</sup> ويزيل مانعها، وهو القمونيا. والمادية العرضية كالخشب للسرير إذا أخذ مع صفة البياض مثلاً؛ فإن ذات الخشب علة مادية ذاتية، وما يقترنها<sup>٥</sup> - أعني: الخشب مأخوذاً مع صفة البياض - علة مادية عرضية. والصورية العرضية كصورة السرير إذا أخذت مع بعض عوارضها. والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة إلى السفر إذا كان المقصود منه لقاء الحبيب، وحصل بتبعيته شراء<sup>٦</sup> المتاع أيضاً.

(و) أيضاً كل منها (إما<sup>٧</sup> عاقبة أو خاصة) فالفاعلية<sup>٨</sup> العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقية، كالصانع الذي هو جنس للبناء، والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء، وكذلك في سائر العلل.

١. ت: - و.

٢. ت، ذ: + علة.

٣. أ، ث، ت، خ، ج: يسهل.

٤. ث: يقارنها.

٥. أ، ت، خ: يقترنها. ث: يقارنها.

٦. خ: و حصل معه شراء.

٧. س، ش: - إتمام.

٨. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: فالعلة.

(و) أيضاً كل منها (إقاً<sup>١</sup> قريبة أو بعيدة) فالفاعلية القريبة كالغفونة بالنسبة إلى الحصى، و البعيدة كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة إلى الحصى، وعلى هذا القياس في سائر العلل.

(و) أيضاً كل منها (مشتركة أو خاصة) فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة، و الخاصة كبناء واحد لبيت واحد، وعلى هذا القياس في سائر العلل.

(و العدم<sup>٢</sup> للحادث) الزماني (من المبادئ الغرضية)؛ لأنه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث.

(و الفاعل في الطرفين) يعني: الوجود و العدم (واحد)؛ لأنَّ الفاعل المنجم لجمع ما يتوقف عليه الأثر إن كان موجوداً فقد وجد الأثر، وإن كان معدوماً فقد عدم الأثر، فالفاعل بالنسبة إلى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة إلى طرف العدم، لكن وجود الأثر متعلق بوجوده، و عدمه متعلق بعدمه.

أقول: لا يخفى عليك أنَّ هذا إنما يتم أن لو ثبت أنَّ تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز، لكنه لم يثبت، على ما مرَّ.

(و الموضوع) و هو المحلَّ المستغني<sup>٣</sup> عن الحال (كالمادة) و هو المحلَّ المتقوم بالحال في أنَّ كل واحد منهما علة ماذية بالنسبة إلى ما تركيب<sup>٤</sup> منه و من الحال.

(و افتقار الأثر) إلى المؤثر (إنما هو في أحد طرفيه) أي: في وجوده أو عدمه. قد تقدَّم أنَّ المؤثر يجعل الماهية موجودة أو معدومة، لا أنه يجعلها تلك الماهية؛ إذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما، فيكون إحداها مجعولة و الأخرى مجعولة لها<sup>٥</sup>.

١. س، ش: - «إقاً».

٢. ش: «فالعدم».

٣. ث: «المستغني».

٤. ث، خ، ج: «تركيب».

٥. ا، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «إليها».



(و أسباب الماهية غير أسباب الوجود). قد سبق أن العلة المادية و الصورية تسميان بعلة

الماهية، و الأخريان - أعني: الفاعلية و الغائية - تسميان بعلة الوجود.

(و لا بدّ للعدم من سبب)؛ لما عرفت من أن الممكن نسبته إلى طرفي<sup>١</sup> الوجود و العدم على

السواء، فاتصافه بكلّ منهما يستدعي سبباً، و إلّا لزم الترجيح<sup>٢</sup> من غير مرجح.

(و كذا في الحركة) يعني: لا بدّ لعدم الحركة أيضاً من سبب. دفع لما توهم بعض

القاصرين<sup>٣</sup> من أن العدم أولى بالأعراض السالبة - كالحركة و الزمان - بدليل امتناع البقاء عليها، و

يكفي في وقوعه تلك الأولوية، فلا حاجة له<sup>٤</sup> إلى سبب. و وجهه ما سبق من أن الممكن لا يكون

أحد طرفيه أولى به لذاته، و امتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع أجزائه لا يقتضي ذلك، و على تقدير

الأولوية لا تكفي<sup>٥</sup> تلك الأولوية<sup>٦</sup> في وقوعه<sup>٧</sup>، على ما سبق بيانه.

(و من العلل المعدة ما يؤدي إلى مثل) كالحركة إلى متصف<sup>٨</sup> المسافة المؤدية إلى

الحركة إلى متهاها. (أو خلاف) كالحركة المؤدية إلى السخونة التي هي مخالفة للحركة المؤدية

إلى البرودة<sup>٩</sup>. (أو ضدّ) كالحركة إلى فوق المؤدية إلى الحركة إلى الأسفل<sup>١٠</sup>. (و الإعداد

١. أ، خ، ذ، ر، ز: «طرف».

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «منها».

٣. خ: «الترجيح».

٤. ث: «المتأخرين».

٥. أ، -، له».

٦. خ: «لا يكون».

٧. خ: «+ مبصرة».

٨. خ: «- في وقوعه».

٩. أ، ث، خ: «نصف».

١٠. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: «المؤدية إلى البرودة».

١١. أ: «أسفل».

قريب) كإعداد الجنين بالنسبة إلى الصورة الإنسانية، (أو بعيد) كإعداد النطفة بالنسبة إليها.

(و من العلل العرضية ما هو معدّ) يعني أنّ بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدّة ذاتية بالنسبة إلى ما هي علة فاعلية عرضية له؛ فإنّ شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة، مع أنّه علة معدّة ذاتية لحصول البرودة.

[تمّ المقصد الأول من شرح تجريد العقائد، و يتلوه المقصد الثاني في الجواهر و الأعراض من الكتاب إن شاء الله. و الحمد لله أولاً و آخراً]

١. س: «و».

٢. ت: «و».

## فهرس المصطلحات والمفردات الفنية

الأجسام العنصرية: ٣٨١؛ ٦٣٧.	الاتحاد بالمحمول: ٥٠٧.
الأجسام الفلكية: ٣١٨.	الاتحاد بالموضوع: ٥٠٧.
أجل العلوم: ٦٥.	الاتحاد في المفهوم: ١٣٨.
إجماع المتكلمين: ٣٨١.	الاتحاد في الوجود الذهني: ٣٣٠.
الأجناس العالية: ٤٥٣.	الاتفاقيات: ٦٤٦.
أجناس الماهيات النوعية: ٤٥٤.	اجتماع الضدين: ١٢٤؛ ٥٣٧.
الأجناس و الأنواع الإضافية: ٢٦٨.	اجتماع المتقابلين: ١٧١؛ ١٧٣.
الأحكام الإيجابية الصادقة: ١٢٢.	اجتماع المتافين: ٢٩٧.
الأحكام الثابتة في العقل الفعال: ٣٢٣.	اجتماع المقبول و القابل: ٢٩٨.
أحكام الشريعة: ٦٦.	اجتماع النقيضين: ١١١؛ ١١٦.
الأحكام الغير المطابقة للواقع: ٣٢٠.	الأجرام الفلكية: ٦٣٧.
الأحوال: ٧٤؛ ١٣٤؛ ١٥٩؛ ١٦٠؛ ١٦١؛	الأجزاء الخارجية: ٤٥٣.
١٦٢؛ ١٦٣؛ ١٦٤؛ ١٦٩؛ ١٧٠؛ ٦٤٦.	الأجزاء العقلية: ١٥٦.
الأحوال الخمسة: ٣٨٠.	الأجزاء المادية: ٢٦٣؛ ٢٨٨؛ ٤٣٧؛ ٤٣٨.
أحوال المبدأ و المعاد: ٦٥؛ ٧١.	الأجزاء المحمولة: ١٧٩؛ ٤٠٢؛ ٤٠٦؛ ٤٣٥؛
أحوال المعاد: ٧١.	٤٤١؛ ٤٤٣؛ ٤٤٤؛ ٤٤٥؛ ٤٤٦؛ ٤٤٨؛ ٤٥٣؛
أحوال الممكن: ٧٢.	٤٥٤؛ ٤٦٥.
أحوالاً أربعة: ٣٨٠.	الأجزاء المقدارية: ٥٠٧.
الإرادة: ٨١؛ ٤٤٤؛ ٤٥٩؛ ٤٦١؛ ٦١٦؛ ٦١٩.	أجزاء غير قابلة الانقسام: ٣٨٥.
الإرادة الجزئية: ٦١٩.	أجزاء لا تتجزئ: ٣٨٥؛ ٣٨٧.

الإمامة: ٧٣.  
 الامتناع الذاتي: ٢٤٣ : ٣٥٣ : ٣٥٤ : ٣٥٥.  
 الامتناع السابق: ٢٥٨.  
 الامتناع اللاحق: ٢٥٨.  
 امتناع تقوم الموحود بالمعدوم: ١٠٠ : ١٥٧.  
 الإمكان: ٧٧ : ٨٠ : ١١٠ : ١١٤ : ١٥٠ : ١٥١.  
 ٢٠٠ : ٢٠٤ : ٢٠٦ : ٢١١ : ٢١٢ : ٢١٨ : ٢٢١.  
 ٢٢٢ : ٢٢٣ : ٢٢٥ : ٢٢٦ : ٢٢٧ : ٢٣٢ : ٢٣٤.  
 ٢٣٦ : ٢٣٧ : ٢٣٩ : ٢٤١ : ٢٤٢ : ٢٤٣ : ٢٤٤.  
 ٢٤٥ : ٢٤٦ : ٢٤٧ : ٢٤٨ : ٢٤٩ : ٢٥٨ : ٢٥٩.  
 ٢٦٠ : ٢٩٢ : ٣٠٧ : ٣١٠ : ٣١٧ : ٣٢٠ : ٣٢٦.  
 ٣٢٩ : ٣٥٤ : ٣٥٥ : ٣٥٨ : ٣٥٩ : ٣٦٠ : ٣٦١.  
 ٣٦٣ : ٣٦٥ : ٣٦٦ : ٣٧٤ : ٣٨٨ : ٣٨٩ : ٣٩٠.  
 ٣٩١ : ٤٢٤ : ٤٢٥ : ٤٢٨ : ٤٢٩ : ٤٤٢ : ٥٥٤.  
 ٥٦٢ : ٥٨٨ : ٦٠٠ : ٦١١.  
 إمكان الأزلية: ٣٥٤ : ٣٥٥.  
 الإمكان الاستعدادي: ٢٥٩ : ٢٦٠ : ٣٨٩.  
 الإمكان الذاتي: ٢١٨ : ٢٤٢ : ٢٤٣ : ٢٤٤.  
 ٢٥٨ : ٢٦٠ : ٣٥٥ : ٣٨٩.  
 الأمور الاعتبارية: ١٤٤ : ٢٢٩ : ٣٥٩ : ٣٦٠.  
 ٣٦١ : ٣٦٣ : ٣٦٥ : ٤٧١ : ٤٧٨ : ٤٩٢ : ٥١٧.  
 ٥٢٦ : ٥٤٨ : ٥٨٥.  
 الأمور الخارجية: ٣١٥ : ٣١٧ : ٣١٨ : ٣١٩.  
 ٤١٣.  
 الأمور العامة: ٦٤ : ٧٣ : ٧٥ : ١٩٨.

الإرادة الكلية: ٦١٩.  
 ارتفاع التقيضين: ١٥٤ : ٢٢٣ : ٢٣٤.  
 الأرواح البشرية و السماوية: ٣٨٢.  
 أزلية الإمكان: ٣٥٤.  
 الأسباب الاتفاقية: ٦٤٦.  
 أسباب الماهية: ٦٥٠.  
 أسباب الوجود: ٦٥٠.  
 استناد القديم إلى المؤثر: ٥٦٠.  
 الإشارة العقلية: ٣٤١ : ٣٤٣ : ٣٤٤.  
 الاستعداد: ١١٣٣ : ١٨١.  
 الاشتراك اللفظي: ٤٧٥ : ٤٥٩ : ٤٩٩.  
 الاشتراك المعنوي: ٢٧٥.  
 اشتراك الوجود معنى: ٩١ : ١٠٦ : ٢٩٦.  
 إضافة بيانية: ٥٠٨.  
 إعادة المعدوم: ٣٣٩ : ٣٤١ : ٣٤٣ : ٣٤٤.  
 ٣٤٦ : ٣٥٠ : ٣٥١ : ٥٦٥ : ٥٦٧.  
 الأعراض الذاتية الأولية: ٢٧١ : ٦٢٥.  
 الأعرفية عند الخيال: ٤٩١.  
 الأعرفية عند العقل: ٤٩١.  
 أقسام التقابل: ٥٣٤ : ٥٤٨.  
 أقسام المعية: ٢٧٤.  
 أقسام المقدار: ٣٨٦.  
 أقسام الوجود: ١٧٣ : ١٦٣.  
 إقناعي: ٣٥٨.  
 أقنوم العلم: ٣٨١.

البيط الحقيقي: ٤٢٢؛ ٤٢٣؛ ٦١١.  
 التأثير الطبيعي: ٦٢٩.  
 التأثير القسري: ٦٢٨.  
 التباين الكلي: ٢٩٦.  
 تحصيل الحاصل: ٢١٤؛ ٣٦٩؛ ٣٧٥؛ ٤٣٢؛  
 ٤٥٦؛ ٥٦٥؛ ٥٦٦.  
 تحصيل للحاصل: ٣٦٩؛ ٣٧٥.  
 التحيز: ١٣٧؛ ١٦٦؛ ١٦٧؛ ٤٤٤.  
 التخالف: ١٣٦؛ ١٣٧؛ ٥١٩.  
 تخلل الزمان بين الشيء ونفسه: ٣٤٦.  
 تركب الواجب: ١١١؛ ١١٢؛ ٢٨٥؛ ٢٩٤.  
 تركب الوجود: ٨٧.  
 التزايد: ١٣٣؛ ٥١٦.  
 التاوي في الحقيقة: ٤٥٣.  
 التاوي في الصدق: ٤٥٣.  
 التسلسل: ١١٧؛ ١٤٤؛ ١٤٥؛ ١٤٦؛ ١٦٣؛  
 ٢٢٥؛ ٢٢٦؛ ٢٥٧؛ ٢٧٨؛ ٢٧٨؛ ٢٨٢؛ ٢٨٣؛  
 ٢٨٨؛ ٣٠٧؛ ٣٤٦؛ ٣٤٧؛ ٣٤٩؛ ٣٥٠؛ ٣٦١؛  
 ٣٦٤؛ ٣٨٣؛ ٣٩٢؛ ٤٦٦؛ ٧٤٩؛ ٤٨٠؛ ٤٨١؛  
 ٤٩٢؛ ٥٧٠؛ ٥٨٥؛ ٥٨٦؛ ٥٩١؛ ٥٩٧؛ ٦٢٠.  
 تسلسل في الأمور الاعتبارية: ١٤٤.  
 التسلسل في الأمور المتحققة: ١٤٤؛ ٣٦٤.  
 التسلسل في الأمور الموجودة: ٢٢٦.  
 التسلسل في الزمان: ٣٤٦؛ ٣٤٧؛ ٣٥٠.

الأمور العقلية: ٣١٧؛ ٣١٨؛ ٣١٩؛ ٣٦٦؛ ٥٢٨.  
 إنتاج الأقية: ٥٣٩.  
 انعدام الأجسام: ٣٤١.  
 الانقلاب: ٢٣٨؛ ٢٣٩؛ ٢٤١؛ ٢٤٢؛ ٢٤٣؛  
 ٢٥٨؛ ٢٥٣؛ ٣٥٤؛ ٣٥٥؛ ٣٨٨؛ ٣٨٩؛ ٦٤٣.  
 أنواع المكونات: ٣٨٢.  
 الإثنية: ١٩٠.  
 الأوضاع الفلكية: ٣٩٢.  
 الإيجاب الحلي: ١٢٢.  
 الإيجاب المحصل: ٤٠٠.  
 الإيجاب المعدول: ٤٠٠؛ ٤٢٤.  
 الآحاد الاعتبارية: ٤٢٢.  
 الآحاد الحقيقية: ٤٢١.  
 بديهية العقل: ٢٠٦؛ ٢١٧؛ ٢٩٧؛ ٣٥٣؛ ٣٦٤؛  
 ٤٤٣؛ ٥٥٥.  
 برهان التطبيق: ١٤٤؛ ١٤٥؛ ١٤٨؛ ١٤٩؛  
 ١٦٤؛ ٥٩٢؛ ٥٩٤؛ ٥٩٧.  
 برهان التوحيد: ٢٨٦.  
 برهان إني: ١٨٩؛ ١٩١؛ ١٩٤؛ ١٩٥.  
 برهان تنامي القوة الطبيعية: ٦٣٦.  
 برهان تنامي القوة القسرية: ٦٣٨.  
 برهان لشي: ١٩٠؛ ١٩٣؛ ١٩٤.  
 بساطة الوجود: ١٧٧.  
 بساطة الوجود المطلق: ١٨٠.  
 البسائط العنصرية: ٤٣٨؛ ٤٤٠؛ ٦٤٧.

التشخيص: ١٥٢: ٣٤٧: ٣٥٢: ٣٩٦: ٤٠٧:

٤٠٨: ٤١٧: ٤٤١: ٤٧١: ٤٧٢: ٧٤٣: ٧٤٤:

٤٧٥: ٤٧٦: ٤٧٧: ٤٧٨: ٤٧٩: ٤٨١: ٤٨٢:

٤٨٤: ٤٨٧: ٤٩٠: ٥١٣: ٦٤٢:

التشخيصات الخاصة: ٤٧٧:

التشكيك: ١٠٣: ١٨١: ٢٧٥: ٢٧٧: ٢٩٥:

٣٣٥: ٥١٠: ٥٣٢: ٣٨٠:

التشكيك بالأشدية: ٢٧٧:

التشكيك بالأقدمية: ٢٧٧:

التشكيك بالأولوية: ٢٧٧:

التضاد: ١٣٦: ٥٢٠: ٥٢٨: ٥٣٣: ٥٣٧: ٥٣٨:

٥٤٧: ٥٤٨:

التضاد الحقيقي: ٥٣٧:

التضاد المشهورى: ٥٣٧:

التضاد: ٥٠٢: ٥١٨: ٥٢٨: ٥٢٩: ٥٣٠:

٥٣١: ٥٣٢: ٥٣٣: ٥٨٦:

تعاقب الاستعدادات المتتالية: ٤٨١:

تعاقب الصور على الهيولى: ١٣٥:

تعدد القدماء: ٣٨٠:

تعدد الواجب: ٢٩٤: ٢٩٥:

التعريفات الحقيقية: ٨٤:

التغاير الاعتباري: ٥٨٨:

تقابل التضاد: ٥٠١: ٥٢٠: ٥٢٨:

تقابل السلب والإيجاب: ١٧٥:

تقبيل العدم والملكية: ١٧٥: ٥٠٢: ٥٢٠:

٥٢٢:

تقذة الأجراء على الماهية: ٤٣٠:

تقذة الشيء على علته: ٥٨٧:

تقدم الشيء على نفسه: ٢٣١: ٢٨٨: ٥٩٠:

تقدم الماهية على لوجود بالذات: ١١٨:

تقذة المعروض عنى العارض: ١١٨: ٢٣٢:

٤٧٣:

التقدم بالذات: ٢٦٦: ٢٧٧: ٢٨٧:

التقدم بالشرف: ٢٧٣: ٢٧٧:

التقدم بالطبع: ٢٦٥: ٢٧٣:

التقدم بالعلة: ٢٦٥: ٢٦٦: ٢٦٧: ٢٦٨: ٢٧٣:

٢٧٧:

التقدم بحسب الرتبة: ٢٧٣:

التضمين: ٩٧: ٩٩: ٢١٥: ٤٠١: ٥٢٣: ٥٢٨:

التماثل: ١٣٦: ١٣٧: ١٣٨: ١٦٣: ١٦٤:

تمام الذاتى المشترك: ٤٤٨: ٤٦٠: ٤٦٥:

٤٦٧:

تمايز الأعدام: ١٨٤: ١٨٦:

تمايز المعدومات: ١٨٥:

التمييز الذهني: ١٥٠:

التناقض: ٩٥: ٩٦: ١١١: ١١٢: ١١٧: ٢٣٤:

٣١٠: ٣١١: ٣١٤: ٣٢٤: ٣٢٥: ٣٢٥: ٥٢٨:

٥٣٨: ٥٣٩: ٥٤٠: ٥٤٢: ٥٤٤: ٥٤٥:

التناقض المصطلح: ١١١:

الجزء المادي: ٥٥٤.  
جزئياً إضافياً: ٤٨٧.  
الجزئيات المرتسمة في الخيال: ٤٩٢.  
الجسم التعليمي: ٣٨٦.  
الجسم الطبيعي: ٣٨٦.  
جمع بين التقيضين: ٣٦٩؛ ٣١١.  
الجنس السافل: ٤٦٩.  
الجنس المتوسط: ٤٦٩.  
جنس طبيعي: ٤٦٨.  
جنس عقلي: ٤٦٨.  
جنس منطقي: ٤٦٨.  
جنساً سافلاً: ٤٦٨.  
جنساً عالياً: ٤٦٨.  
جنساً متوسطاً: ٤٦٨.  
الجوهر: ٧٢؛ ٧٣؛ ٧٤؛ ٩٧؛ ١٣١؛ ١٦٤؛  
١٦٥؛ ١٦٧؛ ١٦٩؛ ١٨١؛ ٢٦٨؛ ٤٣٩؛ ٤٥٣؛  
٤٥٤؛ ٥٥١.  
جوهر غير جسماني: ٣٨٩.  
جوهر مجرد: ٣٢٣.  
الجهات الثلاث: ٣١٠.  
الحادث الزماني: ٢٦٢.  
الحال: ١٣٣؛ ١٣٧؛ ١٤٧؛ ١٥١؛ ١٥٩؛ ١٦٠؛  
١٦١؛ ١٦٢؛ ١٦٣؛ ١٦٤؛ ١٦٩؛ ٢١٦؛ ٢١٨؛  
٢٢٢؛ ٢٢٣؛ ٢٦٨؛ ٢٧٧؛ ٢٨٥؛ ٢٨٧؛ ٢٨٨؛

تناهي الثابتات: ١٤٨؛ ١٤٩.  
تناهي الحوادث: ٦٣١.  
تناهي الموجودات: ١٤٨؛ ١٤٩.  
توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد:  
٢٧٤.  
توارد علل تامة على معلول واحد: ٤٣١.  
توقف الشيء على ما يتوقف عليه: ٥٩١.  
توقف الشيء على نفسه: ٨٦؛ ٨٨؛ ٥٩٠.  
توقف الكل على أجزائه: ٨٧.  
التوقف على نفسه: ١١٧.  
الثابت العين: ٧٧؛ ٧٩؛ ٨٠.  
الثابتات: ١٤٥؛ ١٤٨؛ ١٤٩.  
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له:  
١١٨؛ ٢٥٦.  
ثبوت الشيء لنفسه: ١٠٧؛ ١٥٣؛ ١٥٤؛ ٣٧٠.  
ثبوت الماهيات: ١٣٩؛ ١٤٠.  
ثبوت المعدوم: ١٢٧؛ ١٤٥؛ ١٤٨؛ ١٦٤؛  
٣٤٤.  
التوبة: ٣٨٢.  
ثنائي المعقولات: ٣٩٦؛ ٤٩٢؛ ٥٤٨؛ ٥٨٥.  
الجبروت: ٦٦.  
الجزء الخارجي: ٤٣٣؛ ٤٣٥؛  
الجزء الذهني: ٤٣٣؛ ٤٣٥.  
الجزء الصوري: ١٥٨؛ ٢٨٨؛ ٥٥٤.  
الجزء العقلي: ٤٧٤.

الخشوف: ٣٢٤.  
 الخلا: ٣٨٢.  
 الدرجة الثانية من التعقل: ٣٠٧: ٣٩٦.  
 دليل: ١٠١: ١١٠: ١٣٥: ١٣٦: ١٧٠: ٢٩١: ٢٩٩: ٣١٢: ٣٦٠: ٣٧٦: ٣٩٢: ٤٥٧: ٤٩٩.  
 ٥٠٦: ٦١٨: ٦١٩: ٦٣٥.  
 دور: ٣٧: ٧٧: ٨٧: ٤٦٥: ٤٦٦: ٤٦٧: ٤٧٦.  
 ٥٨٢: ٦٤٨.  
 دور معية: ٤٦٧: ٤٧٦.  
 دورات الأفلاك: ٣٨٦.  
 الذات: ١٣٨: ١٤٦: ١٦٤: ١٩٦: ٢٠٣: ٢٠٧: ٢٠٨: ٢١٣: ٢١٤: ٢١٨: ٢٢٣: ٢٣١: ٢٣٤: ٢٣٩: ٢٥٢: ٢٥٣: ٢٨٢: ٢٩٠: ٢٩١: ٢٩٣: ٣٠٢: ٣٢١: ٣٢٩: ٣٣١: ٣٥٠: ٣٥٥: ٣٨٠: ٣٨١: ٣٨٥: ٣٨٦: ٣٨٧: ٣٩٦: ٤١٣: ٤٤٥.  
 ٥٠٩: ٥١٢: ٦٤٣.  
 الرسم: ٤٤: ٨٦: ٨٧: ٨٩.  
 السالبة البسيطة: ١٢٥.  
 سالبة المحمول: ١٢٥: ١٥٥.  
 السالبة المطلقة العامة: ٣٣٦.  
 السبق الزماني: ٢٧٢.  
 السبق بالرتبة: ٢٦٩: ٢٧١: ٢٧٢.  
 السبق بالشرف: ٢٧٧.  
 السبق بالطبع: ٢٧٧.  
 السبق بالعلية: ٢٧٧.

٣٢٦: ٣٦٠: ٣٨٠: ٤٧٩: ٤٩٨: ٥٢٥: ٥٣٧.  
 ٥٦٥: ٥٩٦: ٦١٣: ٦٣٢: ٦٤١: ٦٤٢: ٦٤٩.  
 الحدوث الإضافي: ٢٦١: ٢٦٢: ٢٧٩.  
 الحدوث الذاتي: ٢٧٩: ٢٨١.  
 الحدوث الزماني: ٢٨١.  
 خذي الوجود و العدم: ٧٧.  
 الحركات الفلكية: ٥٩٤: ٦٢٥.  
 الحركة القمرية: ٦٣٤.  
 حركة الماهية في الوجود: ١٣٣.  
 الحركة في الكميات: ١٣٣.  
 الحركة في الكيفيات: ١٣٣.  
 الحصر العقلي: ٩٢: ٩٣: ٩٩.  
 الحقائق القرضية الموجودة: ١٦٣.  
 حقائق الماهيات: ٦٦.  
 حقيقة اعتبارية: ٢٨٧.  
 حقيقة الواجب: ٢٨٨: ٢٩٢: ٢٩٤: ٢٩٥.  
 الحقيقيات: ١٢٣.  
 الحكم الإيجابي: ١٣٤: ٣١٨: ٣٤٣.  
 الحكم السلبي: ٣٤٣.  
 الحمل الإيجابي: ٣٢٧: ٣٣١: ٣٣٢: ٥١٠.  
 ٥١٤.  
 الحمل الخارجي: ٣١٩: ٣٦٦.  
 حمل حقيقي: ٣٢٧.  
 الخاصة: ١٥: ١٠٣: ١٦٠: ١٨٠: ٢٩٦: ٤٣٣: ٤٣٥: ٤٧٧: ٤٧٩: ٤٨٣: ٥٣٢: ٦٤٨: ٦٤٩.



الصورة العقلية: ٤١٦؛ ٤١٤؛ ٣١٢.  
 الصورة العينية: ٣١٢.  
 الضدّان المشهوريان: ٥٢٢.  
 الضرورة بشرط المحمول: ٢٥٩؛ ٢٢٣.  
 طبائع الكليات: ١٨٤.  
 الطّبيعة النوعية ٢٩٦؛ ٤٧٧؛ ٥٨٧.  
 طبيعة نوعية: ٢٩٦؛ ٢٩٧.  
 عالم المجرّذات: ٣٢٤.  
 العدم الخاص: ٩٢؛ ٢١٣.  
 العدم المضاف: ١٧٣؛ ١٨٧؛ ١٨٨؛ ١٨٩.  
 ٥٢٣.  
 العدم المطلق: ١٧٠؛ ١٧؛ ١٧٢؛ ١٧٣؛ ١٧٤.  
 ١٨٦؛ ١٨٧؛ ١٨٨؛ ٥٢٣.  
 العدم المقيد: ١٧٤؛ ٣٥٥.  
 عدم تركيب الوجود: ٨٧.  
 العدم و الملكة: ١٧٤؛ ١٧٦؛ ٢٣٥؛ ١٥٠٤.  
 ٥٢١؛ ٥٢٢؛ ٥٢٤؛ ٥٢٥؛ ٥٤٠.  
 العدم و الملكة الحقيقيان: ١٧٦؛ ٥٢٢.  
 العدم و الملكة المشهوران: ١٧٦.  
 العدم و الملكة المشهوريان: ٥٢١.  
 الفرض: ١٧٢؛ ١٧٣؛ ٧٤؛ ٩٧؛ ١٣؛ ١٣٦؛ ١٣٧؛  
 ١٥٨؛ ١٥٩؛ ١٦٠؛ ١٦١؛ ١٦٣؛ ١٦٩؛ ١٨١؛  
 ١٨٧؛ ٢٧٢؛ ٢٨٨؛ ٣٠٨؛ ٣٣٧؛ ٣٣٨؛ ٣٤٠؛  
 ٣٩٠؛ ٣٩١؛ ٤٢٦؛ ٤٤٥؛ ٤٥٥؛ ٤٥٦؛ ٤٥٧؛

سقطه: ١٦٨؛ ٢٣١؛ ٣٥٠.  
 سلب الشيء عن نفسه: ١٥٥؛ ٣٧١؛ ٤٢٥.  
 السلب الكلّي: ٥٣٠.  
 السلب المطلق: ٩٧.  
 سلب الوجود المطلق: ١٧٠؛ ٣٣٦.  
 سلسلة العلل: ٢٢٣؛ ٦٠١؛ ٦٠٢؛ ٦٠٨.  
 سلسلة الفصول: ٤٧١.  
 سلسلة المعلولات: ٦٠١.  
 سمات الربوبية: ٦٥.  
 شرائط الإنتاج: ٥٤٧.  
 الشعور الإجمالي: ٥٣٧.  
 الشكل الأول: ٨٨.  
 شهوة: ٦١٧.  
 الصفات الألوهية: ٦٥.  
 الصفات الزائدة القديمة: ٣٨١.  
 صفات المعدومات: ١٢٩.  
 صفات ثلاثاً قديمة: ٣٨١.  
 صفات موجودة قديمة: ٣٨٠.  
 الصور الحيوانية: ٤٤٢.  
 الصور الخيالية: ٢٨٦.  
 الضور الكلّي: ٤٩٣.  
 الصور المعدنية: ٤٤٢.  
 الصور النباتية: ٤٤٢.  
 ضوّر نوعية جوهرية: ٤٣٩.  
 الصورة الجمية: ٤٩١؛ ٥٠٠؛ ٦٤٣؛ ٦٤٤.

- ٤٨٧ : ٤٩٥ : ٥٠٠ : ٥٠١ : ٥٠٦ : ٥٠٧ : ٥٠٨ :  
 ٥١٢ : ٥١٤ : ٥٣٨ : ٥٤٦ : ٥٤٩ : ٦٥٠ : ٦٥١ :  
 العسروض : ١٠١ : ١٠٢ : ١١٧ : ١٧٨ : ١٨٧ :  
 ٢٤٦ : ٢٩٤ : ٢٩٦ : ٢٩٧ : ٣٠٤ : ٤٩٤ :  
 عقائد الإسلام : ٦٥ :  
 العقل الفعال : ١٩ : ١٤١ : ١٤٢ : ٣٢٣ : ٣٢٤ :  
 ٣٢٥ :  
 العقول : ٢٣٤ : ٣٨٢ : ٣٩٠ : ٤٨٤ : ٥٧٧ :  
 علاقتا العلية و المعلولة : ٥٥٥ :  
 العلة الأولى : ٢٥٢ : ٥٦٥ : ٥٦٦ : ٦٠٦ :  
 العلة الذاتية : ٦١٤ : ٦٤٧ :  
 العلة الصورية القرضية : ٦٥٠ :  
 العلة القرضية : ٦٤٩ :  
 العلة القريبة : ٥٩٣ :  
 علة الماهية : ٥٥٥ : ٥٦١ : ٦٥٢ :  
 علة الوجود : ٥٥٥ : ٦٥٢ :  
 العلة في الذهن : ١٩٧ :  
 العلة في نفس الأمر : ١٨٩ : ١٩٥ : ١٩٩ :  
 العلل الفاعلية : ٥٥٩ : ٦٥٣ :  
 العلل الماذية : ٥٥٦ :  
 علم الكلام : ٢١ : ٢٢ : ٣٤ : ٣٥ : ٦٥ : ٧١ :  
 علم المنطق : ١٩٨ : ٥٧٧ :  
 العلم بالة المعينة : ١٩٤ :  
 العلم بالمعلول المعين : ١٩٤ :  
 علوم العقول و النفوس : ٣٨٩ :
- علية عدم العلة : ١٩٥ :  
 العلية و المعلولة : ٧٥ : ٤٩٣ : ٥٥٦ : ٥٨٥ :  
 ٥٨٦ : ٥٩٧ : ٥٩٨ : ٦٠٦ : ٦٠٨ :  
 عموم مطلق : ٤٢٣ : ٤٤٧ : ٤٦٠ :  
 عموم من وجه : ٩٧ : ٤٢٣ : ٤٦٠ :  
 العموم و الخصوص في الصدق : ١٩٨ :  
 عموم و خصوص : ١٩٨ : ٤٤٧ :  
 العناصر الأربعة : ٦٤٧ :  
 العنصریات : ٦١٣ :  
 العوارض الخارجية : ٤٠٧ : ٤٠٨ :  
 العوارض الذهنية : ٤٠٧ : ٤٠٨ :  
 عوارض الماهية : ٣٠٧ : ٤٢٥ :  
 العوارض المشخصة : ٣٤٦ : ٣٤٨ : ٣٤٩ :  
 ٣٥١ : ٤٧٥ :  
 عوارض الوجود الخارجي : ٤٢٥ :  
 عوارض الوجود الذهني : ٤٩٣ :  
 الغاية الاتفاقية : ٤٤٦ :  
 الغاية القرضية : ٦٤٨ :  
 الغضب : ٦٢٥ :  
 الفاعل بالاختيار : ٣٩٢ : ٣٩٣ :  
 الفاعلية القرضية : ٦٤٨ : ٦٥١ :  
 الفاعلية القريبة : ٦٤٩ :  
 الفاعلية الكلية : ٦٤٧ :  
 الفاعلية المشتركة : ٦٤٩ :

القدم و الحدوث الزمانيين: ٢٨١.	الفصل: ١٥٠ : ١٥١ : ١٩٠ : ٣٢٩ : ٤٠٥ : ٤١٧ ;
قدماء خمسة: ٣٨٢.	٤٤٤ : ٤٤٩ : ٤٥٠ : ٤٥١ : ٤٥٢ : ٤٥٥ : ٤٥٦ ;
القديم الإضافي: ٢٦١ : ٢٦٢.	٤٥٧ : ٤٥٨ : ٤٥٩ : ٤٦٠ : ٤٦١ : ٤٦٢ : ٤٦٥ ;
القديم الذاتي: ٢٦١.	٤٦٨ : ٤٦٩ : ٤٧٠ : ٤٧١ : ٤٧٤ : ٤٧٩ : ٥٤٧ ;
القديم الزماني ٢٦١.	٥٤٨ : ٥٥٨ ;
قصة إبراهيم عليه السلام: ٣٤١.	الفصل البعيد: ٤٧١ : ٤٥٨ : ٤٥٢ : ١٥٣ : ١٨٣ ;
القضايا الحقيقية: ١٢٢ : ١٢٣ : ١٢٤.	الفصل القريب: ٤٥٩ : ٤٥٨ : ٤٥٢ : ١١٠ : ١٥٣ : ١٥٩ ;
القضايا الكلية الحقيقية الموجبة: ١٢٤.	٤٧١.
القضية الحقيقية: ١٢٣ : ١٢٤.	الفصل المفرد: ٤٦٩.
القضية المعقولة: ١٥٤.	فصل تام: ٤٥٨.
القضية المنفصلة: ٢٨٣.	فصل طبيعي: ٤٦٨.
القضية الموجبة المعدولة الخارجية: ٣٦٤.	فصل عقلي: ٤٦٨.
قضية موجبة مطلقة عامة: ٣٣٤.	فصل محصل: ٤٥٢ : ٤٦٢ : ٤٧٠ ;
القوة الحيوانية المحركة: ٦٤٤.	فصل منطقي: ٤٦٨.
القوة الشوقية: ٦٤٤ : ٦٤٥ : ٦٤٧.	فصلاً سافلاً: ٤٦٩.
القوة الطبيعية: ٦٣٢ : ٦٣٧.	فصلاً عالياً: ٤٦٨.
القوة العاقلة: ٣٩٥.	فصلاً متوسطاً: ٤٦٩.
القوة المنبئة في العضلات: ٦١٨.	الفصول الحقيقية: ١٣٦.
القوى الإدراكية: ٣٢٢.	القابل المقصور: ٦٢٨.
قياس فقهي: ٣٥٢.	قابلية الماهية للوجود: ٣٠٠.
قيام العرض بالعرض: ١٥٨ : ١٥٩ : ١٦٠.	القاسر: ٦٢٨.
قيام الوجود بالماهية: ١١٧ : ١٢٠.	قدم العالم: ٣٢١ : ٣٢٨.
كليتي طبيعي: ٤١١ : ٤٦٨ : ٤٨٧.	القدم و الحدوث الإضافيين: ٢٧٩.
كليتي عقلي: ٤٦٨ : ٤٨٢.	القدم و الحدوث الحقيقيان: ٢٧٨.
كليتي منطقي: ٤٢٠ : ٤٦٨.	القدم و الحدوث الذاتيان: ٢٨١.

الماهية الموجودة: ١١٦: ١١٧: ١١٨: ٣٠٩:

٣٣٤: ٣١٠

الماهية النوعية: ٤٧٢: ٤٧٤: ٤٨١:

الماهية بشرط الوجود: ١١٧:

الماهية بشرط شيء: ٤٠٠:

الماهية بشرط لا شيء: ٤٠٠: ٤٠١:

الماهية لا بشرط شيء: ٤٠٠: ٤١٧:

ماهية مهمة: ٤٠٥:

الماهية من حيث هي: ١١٦: ١١٧: ١١٨:

١٢٠: ١٢٩: ٢٤٤: ٢٧٧: ٢٩٧: ٣١٠: ٣٣٤:

٤٧٥: ٣٥٩:

الماهية من حيث هي هي موجودة: ١٢٠:

مبادي الأفعال الاختيارية: ٦١٥:

المبادئ القرضية: ٦٤٩:

المبدء الفياض: ٤٣٥: ٥٦٩:

مبدء الممكنات: ٢٩٥:

المبدء الأول: ٥٧٠:

التأخر بالطبع: ٢٦٥:

المتحرك في الأين: ١٣٣:

المتحرك في الكم والوضع: ١٣٤:

المتحرك في كيف: ١٣٣:

المتضادان: ٥٢٠:

المتضايقان: ٥٢٠:

المتعاندان: ٥٢٠:

متواطئاً: ١٠٢:

الكليات الخمس: ٤٦٨:

الكليات المرتسمة في النفس: ٤٩٢:

الكليات المرتسمة في ذات النفس: ٤٩٢:

كم متصل غير قار الذات: ٣٨٤:

الكيفيات النفسانية: ١٣١: ١٣٢:

اللاهوت: ٦٦:

اللوازم الينة بالمعنى الأعم: ٤٣٧:

لوازم الماهيات: ١٢٩: ١٣٠: ٢٢٤:

لوازم الماهية ١٢٩: ١٩٥: ٤٢٦: ٤٦٩: ٤٣٧:

لوازم الوجود: ٤٣٠:

لوازم الوجود الخارجي: ١٩٥:

لوازم الوجود الذهني: ١٩٦:

المادة: ٢٠٣: ٢٢٢: ٣٨٣: ٣٨٨: ٤٤٩: ٤٧٩:

١٨: ٥٤٢: ٥٥١: ٥٥٣: ٥٥٦: ٥٦٢: ٦٢٥:

٦٢٦: ٦٤٠: ٦٤٢:

المادية القرضية: ٦٤٨:

الماهيات الاعتبارية: ٥٣٢:

الماهية البسطة: ٤٢١:

الماهية المجردة: ٤٠١: ٤٠٥: ٤٠٨:

الماهية المخلوطة: ٤٠٠:

الماهية المركبة: ٤٢١: ٤٢٥: ٤٤٨: ٤٥٧:

٤٦٤: ٤٦١:

الماهية المطلقة: ٤٠٠: ٤١١:

الماهية المعدومة: ١١٦: ١١٧:

مطابقة: ١٤١؛ ١٤٢؛ ٢٨٥؛ ٢٨٦؛ ٣١٧؛ ٣٢٠؛

٣٢٢؛ ٣٢٣؛ ٣٢٤؛ ٣٢٥؛ ٤١٢؛ ٤١٣؛ ٤١٤؛

٥١٢

مطلق الشخص: ٤٧٧.

مطلق السلب: ٩٧.

المطلقات الشخصية: ٥٤٤.

المطلقات المحصورة: ٥٤٤.

المطلقة العامة: ٣٣٥.

المعاد: ٦٥؛ ٧١؛ ٣٤٥؛ ٣٤٧؛ ٣٤٨؛ ٣٥٠؛

٣٥١؛ ٣٥٣؛ ٣٥٦.

المعاد الجسماني: ٣٤١.

المعارضة: ٣٤٣.

المعاوقة: ٦٢٩.

معدّات: ٤٣٥؛ ٦٢٦.

معدولة المحمول: ١٥٥.

المعدوم الممكن: ١٣٩؛ ١٥٠؛ ٢٢٤؛ ٣٤٣.

المعدومات الصرفة: ١٨٥.

المعقولات الثانية: ٩٢؛ ١١٤؛ ١٨٢؛ ١٨٣؛

٢٨٩؛ ٣٠٥؛ ٣٠٦؛ ٣٠٧؛ ٣٠٩؛ ٣١٠؛ ٣٣٥؛

٤٢٠؛ ٤٩٢؛ ٤٩٣؛ ٥٨٥.

المعية الرتبة: ٢٧٤.

المعية الزمانية: ٢٧٥.

المعية بالشرف: ٢٧٤.

المعية بالطبع: ٢٧٤.

المعية بالعلية: ٢٧٤.

مجانة: ٥١٢.

المجزّات: ٣٢٣؛ ٣٨٨؛ ٤٨٢.

المجمولية: ٤٢٤؛ ٤٢٥؛ ٤٢٦؛ ٤٢٧؛ ٤٢٨؛

٤٢٩.

المحقّقين: ٣٩؛ ١٢٣؛ ١٤٢؛ ٢١٥؛ ٢٩٢؛

٤٢٦؛ ٤٤٥؛ ٤٤٦؛ ٤٥٠؛ ٦٢٢.

المحلّ المتقوم بالحال: ٦٣٩؛ ٦٤٤؛ ٦٥٩.

المحلّ المتقوم بدون الحال: ١٣٧.

المحلّ المتفني عن الحال: ٥٢٥.

المحمولات العقلية: ٣٠٤؛ ٣٠٥.

المختلطات: ٥٤٥.

المرسمة في الآلات: ٤٩١.

المرسمة في الخيال: ٤٩١؛ ٤٩٢.

المركب الإضافي: ٤٢٢؛ ٤٢٣.

المركب الحقيقي: ٤٢٣؛ ٤٣٨.

المركبات الاعتبارية: ٤٣٨.

المركبات الحقيقية: ٤٣٨.

المركبات الخيالية: ١٥٠؛ ١٥١.

المزاج: ٤٣٨.

مساواة: ٤٢٣؛ ٤٤٧؛ ٤٦٠؛ ٥١٢.

الساوات في الصدق: ١٣٩.

مناسبة: ٥١٢؛ ٥٢٨.

مشكك: ١٠٢؛ ١٠٦؛ ٥٣٢.

مصادرة: ٨٨؛ ٥٩٢.

مصافاً مشهورياً: ٥١٧.

مفهوم العدم: ١٧١، ٩٦، ٩٥، ٩٢.  
 المفهومات العامة: ٤٦٩، ٤٨٧.  
 المقولات الأربع: ٤٥٣.  
 المقولات العشر: ٤٥٣.  
 ملازمة الهولى و الصورة: ٦٣٩.  
 الملك: ٦٦.  
 الملكوت: ٦٦.  
 مماثلة: ٥١٢.  
 الممكن الباقي: ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧.  
 الممكن القديم: ٣٨٨.  
 مناسبة: ٤٢، ٤٤، ٣٣١، ٤١٢، ٥١٢.  
 مناط الفصلية: ٤٥٢.  
 المنطق: ١١، ١٩، ٣٤، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٣، ٤١٥، ٤٢٠، ٤٥٢، ٤٥٥، ٥١٦، ٥٢٨، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٧٧.  
 منع الخلق: ٢٨٤، ٤٤٨، ٤٦٤.  
 المنفصلة الحقيقية: ٢٨٣.  
 المنفى العين: ٧٧، ٧٩.  
 موازاة: ٥١٢.  
 مواطاة: ١١٤، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٣٩، ٤٠٥، ٤٤١، ٤٤٥.  
 المواليد الثلاث: ٢٠١، ٢٢٤.  
 الموجبة السالبة المحمول: ١٢٥.  
 الموجبة المحضلة: ٥٤٦.  
 الموجبة المعدولة: ٣٦٤، ٥٤٦.

موجوداً بالعرض: ٣٣٧، ٣٣٩.  
 موجوداً بالمحاز: ٣٣٧، ٣٣٩.  
 الموجودات المتسلسلة: ٦٠٠.  
 الموجّهات: ٥٤٢، ٥٤٤.  
 النبوة: ٧٣.  
 النبة الإيجابية: ١٥٣، ٢٠٤.  
 النبة الحكيمة: ١٤١، ٣١٧، ٣١٩.  
 النبة الخارجية: ١٥٦، ٣١٧، ٣١٩.  
 النبة الية: ٢٠٤، ٣١٩.  
 النبة العقلية: ١٥٦.  
 النفس الحيوانية: ٦١٥.  
 النفس الناطقة: ٤٩١، ٦٢٦.  
 النفوس: ٣٨١، ٣٨٩، ٤٨٢، ٥٩٤، ٦٣٧، ٦٣٨.  
 النفوس الإنسانية: ٤٨٢.  
 النفوس الحيوانية: ٦٣٧.  
 النفوس السماوية: ٣٨١.  
 النفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية: ٦٣٧.  
 النفوس الناطقة: ٥٩٣، ٥٩٤.  
 النفوس النباتية: ٦٣٧.  
 النوع الأخير: ٤٦٩.  
 الواجب: ٧٤، ٩٧، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١٨١، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣.

٢٣٤؛ ٢٣؛ ٢٣٧؛ ٢٣٨؛ ٢٤١؛ ٢٤٢؛ ٢٤٣؛  
٢٤٤؛ ٢٥٠؛ ٢٥١؛ ٢٥٣؛ ٢٥٧؛ ٢٥٨؛ ٢٥٩؛  
٢٨٤؛ ٢٩٠؛ ٢٩٦؛ ٣٠٤؛ ٣٠٧؛ ٣١٠؛ ٣٢٦؛  
٣٢٩؛ ٣٥٣؛ ٣٥٤؛ ٣٥٩؛ ٣٦١؛ ٣٦٨؛ ٣٦٩؛  
٥٨٨؛ ٥٩١؛ ٦١١؛ ٦١٢.

الوجوب الذاتي: ٢٤٢؛ ٢٤٣؛ ٢٩٦؛ ٣٥٣؛  
٣٥٤.

الوجوب الغيري: ٢٨٤.

الوجوب اللاحق: ٢٥٨.

الوجوب المطلق: ٢١٩.

الوجوب بالغير: ٢٣٨؛ ٢٤٢؛ ٢٤٣؛ ٢٤٤.

الوجود الخارجي: ١٢٩؛ ١٩٥؛ ١٩٦؛ ٢٣٤؛

٢٩٩؛ ٣٠٠؛ ٣٠٨؛ ٣٨٥؛ ٣٨٦؛ ٣٩٦؛ ٤٠٧؛

٤٢٥؛ ٤٢٦؛ ٤٣٣؛ ٤٣٤؛ ٤٣٥؛ ٤٣٦؛ ٤٤٣؛

٤٥٣؛ ٤٦٧؛ ٥٥٨؛ ٥٩٤؛ ٦٤٤.

الوجود الخاص: ٩٢؛ ١٠٦؛ ١٠٨؛ ٢١١؛

٢١٢؛ ٢١٣؛ ٢١٤؛ ٢٩٤؛ ٢٩٥؛ ٣٠١؛ ٣٠٣؛

٣٠٦.

الوجود الشخصي: ٤٨٩.

الوجود الظلي: ١٢٨؛ ١٣٠.

الوجود العقلي: ٢١٩؛ ٣٠٠؛ ٣٠١؛ ٦٤٤.

الوجود العيني: ١٢٠؛ ١٢٨؛ ١٣٠.

الوجود المبتدأ: ٣٥٦.

الوجود المطلق: ١٠٦؛ ١٠٧؛ ١٠٨؛ ١١٦؛

١٧١؛ ١٧٢؛ ١٧٤؛ ١٨٠؛ ١٨١؛ ٢١١؛ ٢١٣؛

٢٤٨؛ ٢٥٠؛ ٢٥٢؛ ٢٥٨؛ ٢٦١؛ ٢٦٢؛ ٢٦٣؛ ٢٦٤؛  
٢٨٦؛ ٢٨٧؛ ٢٨٨؛ ٢٨٩؛ ٢٩٢؛ ٢٩٣؛ ٢٩٤؛  
٢٩٥؛ ٢٩٦؛ ٣٠٠؛ ٣٠١؛ ٣٠٢؛ ٣٠٣؛ ٣٠٤؛  
٣٠٥؛ ٣٠٦؛ ٣٢٣؛ ٣٢٤؛ ٣٥٤؛ ٣٥٩؛ ٣٦٧؛  
٣٧٩؛ ٣٩٣؛ ٤٢٨؛ ٤٧٢؛ ٥٧٨؛ ٥٩١؛ ٦٠١؛  
٦٠٩؛ ٦١٠؛ ٦١١.

الواجب بالذات: ٢١٧؛ ٢١٨؛ ٢٣٨؛ ٢٤١؛

٢٤٢؛ ٢٤٣؛ ٢٨٤؛ ٣٩٣.

الواجب بالغير: ٢١٨؛ ٥٩١.

الواحد الاعتباري: ٤٢١.

الواحد الحقيقي: ٤٢١؛ ٥٧٠؛ ٥٧١؛ ٥٧٣؛

٥٧٤؛ ٥٧٦.

الواحد بالجنس: ٥١٠.

الواحد بالشخص: ٤٣١؛ ٥٠٧؛ ٥١٠؛ ٥٨٠؛

٥٨٣.

الواحد بالقرض: ٥٠٥؛ ٥٠٦.

الواحد بالقرض الخاص: ٥١٠.

الواحد بالقرض العام: ٥١٠.

الواحد بالفصل: ٥١٠.

الواحد بالمحمول: ٥٠٦.

الواحد بالموضوع: ٥٠٦.

الواحد بالنوع: ٥١٠؛ ٥٨١؛ ٥٨٥.

الوجوب: ٧٥؛ ٢٠٠؛ ٢٠٤؛ ٢٠٥؛ ٢٠٦؛ ٢٠٧؛

٢١٢؛ ٢١٣؛ ٢١٨؛ ٢١٩؛ ٢٢٣؛ ٢٢٤؛ ٢٢٥؛

٢٢٦؛ ٢٢٧؛ ٢٢٩؛ ٢٣؛ ٢٣١؛ ٢٣٢؛ ٢٣٣؛

الوحدة في الكيف: ٥١٢.	٢١٤ ؛ ٢٨٩ ؛ ٢٩٤ ؛ ٢٩٥ ؛ ٣٠١ ؛ ٣٠٣ ؛ ٣٠٦ ؛
الوحدة في النوع: ٥١٢.	٣٣٥ ؛ ٣٥٢ ؛ ٣٥٣ ؛ ٣٥٤ ؛ ٣٥٥ ؛ ٣٥٧ .
الوحدة في الوضع: ٥١٢.	الوجود المطلق المشترك: ١٠٦ ؛ ١٠٧ .
وقية مطلقة: ٣٣٤.	الوجود المعاد: ٣٥٦.
الهوية: ٣١٥.	الوجود المقيد: ١٧٥ ؛ ٣٠٤ ؛ ٣٥٥ ؛ ٣٥٧ .
الهوية الخارجية: ٣٤٤.	الوجود الواجبي: ٣٠٦.
الهوية الذهبية: ٣٤٤.	الوحدة الاتصالية: ٥١٢.
الهوية الشخصية: ٤٧٤.	الوحدة الشخصية: ٤٨٩ ؛ ٥٠٨ ؛ ٥١١ .
هوية عقلية: ٣١٥.	الوحدة العرضية: ٥١٠.
الهوية: ١٣٥ ؛ ١٩١ ؛ ٣٨٢ ؛ ٣٨٨ ؛ ٤٤١ ؛	الوحدة النوعية: ٥٨٠.
٤٨٩ ؛ ٤٩٩ ؛ ٥٠٠ ؛ ٥٠٩ ؛ ٦٣٩ ؛ ٦٤٠ ؛ ٦٤١ ؛	وحدة حقيقة: ١٥٨ ؛ ٢٨٦ ؛ ٤٢١ ؛ ٤٣٩ ؛
٦٤٢ ؛ ٦٤٣ ؛ ٦٤٧ .	٤٤٠ ؛ ٤٤٣ ؛ ٤٩٧ .
اليقين الحقيقي: ١٩٣.	الوحدة في الإضافة: ٥١٢.
اليقين الدائم: ١٩٤ ؛ ١٩١ .	الوحدة في الأطراف: ٥١٢.
اليقين الدائم الكلي: ١٩٢.	الوحدة في الجنس: ٥١٢.
	الوحدة في الكم: ٥١٢.



## فهرس الأعلام والفرق والجماعات والكتب

الإمام (الإمام الرازي): ١٦٨؛ ٣٧٩؛ ٤٢٦؛ ٤٣٠؛

٥٨٧؛ ٥٩٣.

إمام الحرمين: ١٥١.

أهل الإسلام: ٦٩.

أهل الملة: ٣٧٩.

البصري (أبو عبدالله البصري): ١٦٧؛ ٣٤٢.

بعض القاصرين: ٦٥٠.

بعض الكرامية: ٣٣٩.

بعض المحققين: ١٤٢، ٢١٦، ٢٩٤، ٤٢٩، ٤٤٩.

٤٥٤، ٥٤٤، ٦٢٨.

بعض المعتزلة: ٥٨٠.

بعض الملائكة: ٤٥١.

بعض الناس: ٤٠٠.

بعض متأخري المتكلمين: ٢٩٢.

بعضهم (بعض المعتزلة): ١٦٨.

بني آدم: ٦٥.

بهمنيار: ١٦؛ ٥٧٧.

الثوية: ٣٨٤.

جماعة: ٢١٧؛ ٢٤٧؛ ٣٧٠؛ ٣٧٦.

جماعة من المتكلمين: ٢٤٧.

إبراهيم: ٣٤١.

ابن سينا (أبو علي): ١١؛ ١٦؛ ١٩؛ ٣٢؛ ١١٤؛

٤٠٦؛ ٥٧٧.

أبو إسحاق بن عياش: ١٦٧.

أبو الحسين البصري: ٣٣٩.

أبو الحسين الخياط: ١٦٦؛ ١٦٨.

أبو القاسم البلخي: ١٦٦.

أبو سعيد كوركان: ٦٩.

أبو عبدالله البصري: ١٦٧؛ ٣٤٠.

أبو علي الجبائي: ١٦٦.

أبو عياش: ١٦٧.

أبو هاشم: ١٥١؛ ١٦٦؛ ١٦٩؛ ٣٨٠.

أبو يعقوب الشحام: ١٦٥؛ ١٦٧؛ ١٦٨.

أتباعه (أتباع أبي هاشم): ١٥١.

أتباعه (أتباع ذي مقرطيس): ٣٨٨.

أحد تلامذته (تلامذة ابن سينا): ٣٤٩.

الأساعرة: ٢٣؛ ٤٣؛ ١١٦؛ ٣٧٩؛ ٦١١.

أقانيم: ٣٨٠.

أكثر المتكلمين: ١١٤؛ ٣٣٩؛ ٥٧٠.

الجمهور: ١٦٥: ٢٤٦

جمهور المتكلمين: ١٨٥: ٢١٦

الحرانيون: ٣٨٢

الحكماء: ٦٦: ١١٤: ١٣٩: ١٤٠: ٢٠٧: ٢٠٨

٢١٢: ٢٢٣: ٢٦٢: ٢٧٣: ٢٧٤: ٢٧٥: ٢٧٦: ٢٧٧

٢٨٢: ٢٩٢: ٢٩٩: ٣٠٧: ٣١٢: ٣٢٣: ٣٤١: ٣٦٠

٣٧٤: ٣٨٠: ٣٨١: ٣٨٣: ٣٨٥: ٣٨٦: ٤٢٨: ٤٨٣

٤٨٤: ٤٩٤: ٥٢٤: ٥٧٦: ٦٠٠: ٦١٨: ٦٣٢: ٦٤٦

٦٥٢: ٦٥٠

الحكماء المتألهين: ٦٦

الحكيم: ٣٨٣

الخياط (أبو الحسين الخياط): ١٦٦: ١٦٧: ١٦٨

ذيمقراطيس: ٣٧٠

سيد أنياته: ٧٠: ٧١

الشارحون: ١٦٤

الشبهة المشهورة: ٣١٥

الشحام (أبو يعقوب الشام): ١٦٥: ١٦٧: ١٦٨

الشيخ: ١٩١: ١٩٢: ١٩٤: ٢٠٩: ٢٦٦: ٢٦٧

٢٦٨: ٤٥٣: ٤٥٦: ٤٦٠: ٥٠٥: ٥٣٠: ٥٣١: ٥٣٣

صاحب التلويحات: ٢٢٧: ٢٣٣: ٢٣٧: ٣٣٨

صاحب المحاكمات: ٢٦٥: ٣٠١

صاحب المواقف: ١٨٥: ٢٠٥: ٣٥٥: ٤٢٨: ٤٧٨

٤٨٩: ٤٨٥

طائفة: ١١٤: ١٣٣: ٤١٧

طائفة من الحكماء: ١١٤

علي الشريف الجرجاني: ٦٧

الفارابي: ١١٤

الفاضل الشارح: ٤٥١

الفلاسفة: ١٨٥: ٣٢٢: ٣٨٠: ٣٩٥: ٥٦٧: ٦٤٥

القاضي أوبكر: ١٥١

القاضي عبد الجبار: ١٦٦

القائلين بالتطبيق: ٥٩٣

القائلين بالنسج والصال: ١٣١: ٣١٢

القائلين بأن وجود السموات بصرف الانفاق:

٣٨٨

القائلين بثبوت المعدوم: ١٤٨

القائلين بثبوت المعدوم في الخارج: ٣٤٤

القائلين بجواز إعادة المعدوم: ٣٥٠

القائلين بكون الوجود زائداً على الماهيات: ٣٠٧

القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الزمن: ١٣١

القائلين من المعتزلة بالحال: ٣٨٠

القدماء: ٢٠٤: ٣٨٠

قدماء المنطقين: ٤٥٢

القوم: ٢٠٢: ٣٥٥: ٤٠٠: ٤٣٣: ٥٠٧

الكاتب: ١٩٩

الكرامية: ٣٣٩

ما عدا المعتزلة من المتكلمين: ٣٧٨

المبدأ الأول: ٥٧٠

المتأخرون: ٤٥٢

متأخري المتكلمين: ٢٩٠

## ٦٦٨ ❁ شرح تجريد العقائد/المقصد الأول

٤٧١؛ ٤٩٨؛ ٥٠٦؛ ٥٢٣؛ ٥٢٧؛ ٥٦٢؛ ٥٧٨؛ ٥٨٥؛

٥٩٤؛ ٦١٨؛ ٦٤٣.

المعتزلة: ١٣٩؛ ١٤٠؛ ١٤٥؛ ٣٤٠؛ ٣٤٤؛ ٣٧٨؛

٣٧٩؛ ٣٨٠؛ ٥٨٠.

الملِك: ٦٥؛ ٥٠٣؛ ٥٠٤.

من قال بوجود الطباع في الأعيان: ٤١٧.

من يحذو حذو الأشاعرة: ٣٧٩.

المنطقين: ٢٠٣؛ ٤١٥؛ ٤٥٢؛ ٤٥٥.

النبي: ٧١؛ ٧٢.

النصارى: ٣٨٠.

الإشارات: ١٩٣؛ ٤٥٠؛ ٤٥١؛ ٤٥٢؛ ٤٦٥؛ ٥٧٨.

إلهيات الشفاء: ٢٠٨.

برهان الشفاء: ١٩٠.

شرح الإشارات: ٥٧٨.

الشفاء: ١٩٠؛ ٢١١؛ ٢٦٦؛ ٤٥٠؛ ٤٥٢؛ ٤٥٥؛

٤٥٦؛ ٤٦٥؛ ٥٠١؛ ٥٢٥؛ ٥٢٦.

قاطيفورياس الشفاء: ٢٦٦.

كتاب التجريد: ٦٦.

كتب المنطق: ١٩٩؛ ٥٣٨.

المحصل: ٣٨٠؛ ٤٠٠؛ ٤٦١.

منطق الشفاء: ٥٠٠.

متأخري المنطقين: ٢٠٣.

المتكلمين: ٨٤؛ ١١٤؛ ١٣٧؛ ١٣٩؛ ١٤٢؛ ١٤٩؛

٢١٥؛ ٢٤٦؛ ٢٧٢؛ ٢٧٤؛ ٢٧٥؛ ٢٦٠؛ ٣٣٩؛ ٣٧٨؛

٣٨١؛ ٣٨٣؛ ٣٨٤؛ ٥٧٠؛ ٥٧٧؛ ٥٩٤؛ ٦٣١.

مشترى الأحوال: ١٦٣.

المحققين: ١٢٣؛ ١٤٢؛ ٢١٥؛ ٢٩٢؛ ٤٢٦؛ ٤٤٥؛

٤٤٦؛ ٤٥٠؛ ٦٢٢.

محمد بن محمد الطوسي: ٦٦.

محمود الأصفهاني: ٦٧.

محمود الخوارزمي: ٣٤٠.

ملمين: ٣٤١.

المسيح: ٣٨١.

المشهور: ٩٢؛ ١٢٤؛ ١٧٦؛ ١٩٨؛ ٢١٥؛ ٣١٤؛

٤٤٧؛ ٤٥٩؛ ٤٧٢؛ ٤٩١؛ ٥١٧؛ ٥١٨؛ ٥١٩؛ ٥٢٠؛

٥٣٧.

المصنف: ٧٢؛ ٨٦؛ ١٠٦؛ ١٤٩؛ ١٥٠؛ ١٥١؛

١٥٣؛ ١٥٨؛ ١٥٩؛ ١٦٣؛ ١٨١؛ ١٨٦؛ ١٩٣؛ ٢٠٢؛

٢٠٤؛ ٢٢٣؛ ٢٣٥؛ ٢٣٦؛ ٢٣٧؛ ٢٤٥؛ ٢٤٦؛ ٢٦٠؛

٢٦٤؛ ٢٧٥؛ ٢٧٨؛ ٢٩٠؛ ٢٩٥؛ ٢٩٧؛ ٢٩٨؛ ٣٠٥؛

٣٠٩؛ ٣٢٢؛ ٣٤٠؛ ٣٥٢؛ ٣٦٦؛ ٣٧٨؛ ٣٨٠؛ ٣٨٢؛

٣٨٣؛ ٤٠١؛ ٤٠٨؛ ٤٢٤؛ ٤٤٧؛ ٤٤٨؛ ٤٥١؛ ٤٦٩؛